列维-斯特劳斯文集 13

种族与历史 种族与文化

RACE ET HISTOIRE
RACE ET CULTURE

[法] 克洛德·列维-斯特劳斯 著
Claude Lévi-Strauss

中国人民大学出版社



列维-斯特劳斯文集

13 种族与历史 种族与文化

RACE ET HISTOIRE RACE ET CULTURE

[法] 克洛德·列维-斯特劳斯/著
Claude Lévi-Strauss
于秀英/译

中国人民大学出版社

图书在版编目（CIP）数据

种族与历史·种族与文化/（法）克洛德·列维-斯特劳斯著；于秀英译.
北京：中国人民大学出版社，2006
（列维-斯特劳斯文集；13）
ISBN 7-300-06998-3

Ⅰ.种…
Ⅱ.①克…②于…
Ⅲ.人种学
Ⅳ.Q982

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2005）第 146129 号

列维-斯特劳斯文集 ⑬
种族与历史·种族与文化
［法］克洛德·列维-斯特劳斯 著
于秀英 译

出版发行	中国人民大学出版社		
社　　址	北京中关村大街 31 号	**邮政编码**	100080
电　　话	010－62511242（总编室）		010－62511239（出版部）
	010－82501766（邮购部）		010－62514148（门市部）
	010－62515195（发行公司）		010－62515275（盗版举报）
网　　址	http://www.crup.com.cn		
	http://www.ttrnet.com(人大教研网)		
经　　销	新华书店		
印　　刷	北京华联印刷有限公司		
开　　本	890×1240 毫米 1/32	**版　　次**	2006 年 1 月第 1 版
印　　张	4.25 插页 5	**印　　次**	2006 年 1 月第 1 次印刷
字　　数	66 000	**定　　价**	25.00 元（精装）
			10.00 元（平装）

总 序

克洛德·列维-斯特劳斯为法兰西学院荣誉退休教授，法兰西科学院院士，国际著名人类学家，法国结构主义人文学术思潮的主要创始人，以及当初五位"结构主义大师"中今日唯一健在者。在素重人文科学理论的法国文化中，第二次世界大战后两大"民族思想英雄"之代表应为：存在主义哲学家萨特和结构主义人类学家列维-斯特劳斯。"列维-斯特劳斯文集"（下称"文集"）中文版在作者将届百岁高龄之际由中国人民大学出版社出版，遂具有多方面的重要意义。简言之，"文集"的出版标志着中法人文学术交流近年来的积极发展以及改革开放政策实施以来中国人文社会科学所取得的一项重要学术成果，同时也显示出中国在与世界学术接轨的实践中又前进了一大步。关于作者学术思想的主旨和意义，各位译者均在各书译后记中作了介绍。在此，我拟略谈列维-斯特劳斯学术思想在西方人文社会科学整体中所占据的位置及

其对于中国人文社会科学现代化发展所可能具有的意义。

列维-斯特劳斯的学术思想在战后西方人文社会科学史上占有独特的地位，其独特性首先表现在他作为专业人类学家和作为结构主义哲学家所具有的双重身份上。在人类学界，作为理论人类学家，50年来其专业影响力几乎无人可及。作为“结构主义哲学家”，其声势在结构主义运动兴盛期间竟可直逼萨特，甚至曾一度取而代之。实际上，他是20世纪六七十年代法国结构主义思潮的第一创始人，其后结构主义影响了法国甚至西方整整一代文化和学术的方向。比萨特更为重要之处则表现在，其影响不限于社会文化思潮方面，而是同时渗透到人文社会科学的各个专业领域，并已成为许多学科的重要理论和方法论的组成部分。可以说，列维-斯特劳斯的结构主义在诸相关学科领域内促成了各种多学科理论运作之交汇点，以至于以其人类学学科为中心可将其结构理论放射到许多其他相关学科中去；同时作为对传统西方哲学的批评者，其理论方法又可直接影响人文社会科学的认识论思考。

当然，列维-斯特劳斯首先是一位人类学家。在法国学术环境内，他选择了与英美人类学更宜沟通的学科词 anthropology 来代表由自己所创新的人类学—社会学新体系，在认识论上遂具有重要的革新意义。他企图赋

予"结构人类学"学科的功能也就远远超过了通常人类学专业的范围。一方面，他要将结构主义方法带入传统人类学领域；而另一方面，则要通过结构人类学思想来影响整个人文社会科学的方向。作为其学术思想总称的"结构人类学"涉及众多学科领域，大致可包括：人类学、社会学、考古学、语言学、哲学、历史学、心理学、文学艺术理论（以至于文艺创作手法），以及数学等自然科学……结果，20世纪60年代以来，他的学术思想不仅根本转变了世界人类学理论研究的方向，而且对上述各相关学科理论之方向均程度不等地给予了持久的影响，并随之促进了现代西方人文社会科学整体结构和方向的演变。另外，作者早年曾专修哲学，其人类学理论具有高度的哲学意义，并被现代哲学界视为战后法国代表性哲学家之一。他的哲学影响力并非如英美学界惯常所说的那样，仅限于那些曾引起争议的人生观和文化观方面，而是特别指他对现代人文社会科学整体结构进行的深刻反省和批评。后者才是列维-斯特劳斯学术理论思想的持久性价值所在。

在上述列举的诸相关学科方法论中，一般评论者都会强调作者经常谈到的语言学、精神分析学和马克思哲学对作者结构人类学和神话学研究方式所给予的重大影响。就具体的分析技术面而言，诚然如是。但是，其结

构主义人类学思想的形成乃是与作者对诸相关传统学科理论方向的考察和批评紧密相连的。因此更加值得我们注意的是其学术思想形成过程中所涉及的更为深广的思想学术背景。这就是，结构人类学与20世纪处于剧烈变动中的法国三大主要人文理论学科——哲学、社会学和历史学——之间的互动关系。作者正是在与此三大学科系列的理论论辩中形成自己的结构人类学观念的。简言之，结构人类学理论批评所针对的是：哲学和神学的形而上学方向，社会学的狭义实证主义（个体经验主义）方向，以及历史学的（政治）事件史方向。所谓与哲学的论辩是指：反对现代人文社会科学继续选择德国古典哲学中的形而上学和本体论作为各科学术的共同理论基础，衍生而及相关的美学和伦理学等部门哲学传统。所谓与社会学的论辩是指：作者与法国社会学和英美人类学之间的既有继承又有批判的理论互动关系。以现代“法国社会学之父”迪尔凯姆（Emile Durkheim）为代表的“社会学”本身即传统人种志学（ethnography）、人种学（ethnology）、传统人类学（anthropology）、心理学和语言学之间百年来综合互动的产物；而作为部分地继承此法国整体主义新实证社会学传统的列维-斯特劳斯，则是在扩大的新学术环境里进一步深化了该综合互动过程。因此作者最后选用“结构人类学”

作为与上述诸交叉学科相区别的新学科标称，其中蕴含着深刻的理论革新意义。所谓与历史学的论辩是指：在历史哲学和史学理论两方面作者所坚持的历史人类学立场。作者在介入法国历史学这两大时代性议题时，也就进一步使其结构人类学卷入现代人文社会科学认识论激辩之中心。前者涉及和萨特等历史哲学主流的论辩，后者涉及以年鉴派为代表的150年来有关“事件因果”和“环境结构”之间何者应为“历史性”主体的史学认识论争论。

几十年来作者的结构人类学，尽管在世界上影响深远，却也受到各方面（特别是一些美国人类学和法国社会学人士）的质疑和批评，其中一个原因似乎在于彼此对学科名称，特别是“人类学”名称的用法上的不同。一般人类学家的专业化倾向和结构人类学的“泛理论化”旨趣当然会在目标和方法两方面彼此相异。而这类表面上由于学科界定方式不同而引生的区别，却也关系到彼此在世界观和认识论方面的更为根本的差异。这一事实再次表明，列维-斯特劳斯的人类学思想触及了当代西方人文理论基础的核心领域。与萨特以世界之评判和改造为目标的“社会哲学”不同，素来远离政治议题的列维-斯特劳斯的“哲学”，乃是一种以人文社会科学理论结构调整为目的的“学术哲学”。结构主义哲学和

结构人类学，正像20世纪西方各种人文学流派一样，都具有本身的优缺点和影响力消长的过程。就法国而言，所谓存在主义、结构主义、后结构主义的“相互嬗替”的历史演变，只是一种表面现象，并不足以作为评判学派本身重要性的尺度。当前中国学界更不必按照西方学术流派演变过程中的一时声誉及影响来判断其价值。本序文对以列维-斯特劳斯为首的结构主义的推崇，也不是仅以其在法国或整个西方学界中时下流行的评价为根据的，而是按照世界与中国的人文社会科学整体革新之自身需要而加以评估的。在研究和评判现代西方人文社会科学思想时，需要区分方向的可取性和结论的正确性。前者含有较长久的价值，后者往往随着社会和学术条件的变迁而不断有所改变。思想史研究者均宜于在学者具体结论性话语中体察其方向性含义，以最大限度地扩大我们的积极认知范围。今日列维-斯特劳斯学术思想的价值因此不妨按照以下四个层面来分别评定：作为世界人类学界的首席理论代表；作为结构主义运动的首席代表；作为当前人文社会科学理论现代化革新运动中的主要推动者之一；作为中国古典学术和西方理论进行学术交流中的重要方法论资源之一。

20世纪90年代以来，适逢战后法国两大思想运动“大师凋零”之会，法国学界开始了对结构主义时代进

行全面回顾和反省的时期，列维-斯特劳斯本人一生的卓越学术贡献重新受到关注。自著名《批评》杂志为其九十华诞组织专辑之后，60 年代初曾将其推向前台的《精神》期刊 2004 年又为其组编了特刊。我们不妨将此视作列维-斯特劳斯百岁寿诞“生平回顾”纪念活动之序幕。2007 年夏将在芬兰举办的第 9 届国际符号学大会，亦将对时届百龄的作者表达崇高的敬意。凡此种种均表明作者学术思想在国际上所享有的持久影响力。列维-斯特劳斯和结构主义的学术成就是属于全人类的，因此也将在不断扩展中的全人类思想范围内，继续参与积极的交流和演变。

作为人类文化价值平等论者，列维-斯特劳斯对中国文化思想多次表示过极高的敬意。作者主要是通过法国杰出汉学家和社会学家格拉内（Marcel Granet）的著作来了解中国社会文化思想的特质的。两人之学同出迪尔凯姆之门，均重视对文化现象进行整体论和结构化的理论分析。在 2004 年出版的《列维-斯特劳斯纪念文集》（L'Herne 出版社，M. Izard 主编）中有 Yves Goudineau 撰写的专文《列维-斯特劳斯，格拉内的中国，迪尔凯姆的影子：回顾亲属结构分析的资料来源》。该文谈到列维-斯特劳斯早年深受格拉内在 1939 年《社会学年鉴》发表的专著的影响，并分析了列维-斯特劳斯如何从格拉内的

“范畴”（类别）概念发展出了自己的“结构”概念。顺便指出，该纪念文集的编者虽然收进了几十年来各国研究列维-斯特劳斯思想的概述，包括日本的和俄罗斯的，却十分遗憾地遗漏了中国的部分。西方学术界和汉学界对于中国当代西学研究之进展，了解还是十分有限的。

百年来中国学术中有关各种现代主题的研究，不论是政经法还是文史哲，在对象和目标选择方面，已经越来越接近于国际学术的共同标准，这是社会科学和自然科学全球化过程中的自然发展趋势。结构主义作为现代方法论之一，当然也已不同程度上为中国相关学术研究领域所吸纳。但是，以列维-斯特劳斯为首的法国结构主义对中国学术未来发展的主要意义却是特别与几千年来中国传统思想、学术、文化研究之现代化方法论革新的任务有关的。如我在为《国际符号学百科全书》（柏林，1999）撰写的“中国文化中的记号概念”条目和许多其他相关著述中所言，传统中国文化和思想形态具有最突出的“结构化”运作特征（特别是“二元对立”原则和程式化文化表现原则等思考和行为惯习），从而特别适合于运用结构主义符号学作为其现代分析工具之一。可以说，中国传统“文史哲艺”的“文本制作”中凸显出一种结构式运作倾向，对此，极其值得中国新一代国学现代化研究学者关注。此外，之所以说结构主义

符号学是各种现代西方学术方法论中最适合中国传统学术现代化工作之需要者，乃因其有助于传统中国学术思想话语（discourse）和文本（text）系统的“重新表述”，此话语组织重组的结果无须以损及话语和文本的原初意涵为代价。反之，对于其他西方学术方法论而言，例如各种西方哲学方法论，在引入中国传统学术文化研究中时，就不可避免地会把各种相异的观点和立场一并纳入中国传统思想材料之中，从而在中西比较研究之前就已“变形”了中国传统材料的原初语义学构成。另一方面，传统中国文史哲学术话语是在前科学时代构思和编成的，其观念表达方式和功能与现代学术世界通行方式非常不同，颇难作为“现成可用的”材料对象，以供现代研究和国际交流之用。今日要想在中西学术话语之间（特别是在中国传统历史话语和现代西方理论话语之间）进行有效沟通，首须解决二者之间的“语义通分”问题。结构主义及其符号学方法论恰恰对此学术研究目的来说最为适合。而列维-斯特劳斯本人的许多符号学的和结构式的分析方法，甚至又比其他结构主义理论方法具有更直接的启示性。在结构主义研究范围内的中西对话之目的绝不限于使中国学术单方面受益而已，其效果必然是双向的。中国研究者固然首须积极学习西方学术成果，而此中西学术理论“化合”之结果其后必

可再反馈至西方，以引生全球范围内下一波人类人文学术积极互动之契机。因此，“文集”的出版对于中国和世界人文社会科学方法论全面革新这一总目标而言，其意义之深远自不待言。

“文集”组译编辑完成后，承蒙中国人民大学出版社约我代为撰写一篇“文集”总序。受邀为中文版“列维-斯特劳斯文集”作序，对我来说，自然是莫大的荣幸。我本人并无人类学专业资格胜任其事，但作为当代法国符号学和结构主义学术思想史以及中西比较人文理论方法论的研究者，对此邀请确也有义不容辞之感。这倒不是由于我曾在中国最早关注和译介列维-斯特劳斯的学术思想，而是因为我个人多年来对法国人文结构主义思潮本身的高度重视。近年来，我在北京（2004）、里昂（2004）和芬兰伊马特拉（2005）连续三次符号学国际会议上力倡此意，强调在今日异见纷呈的符号学全球化事业中首应重估法国结构主义的学术价值。而列维-斯特劳斯本人正是这一人文科学方法论思潮的主要创始人和代表者。

结构主义论述用语抽象，“文集”诸译者共同努力，完成了此项难度较大的翻译工作。但在目前学术条件下，并不宜于对译名强行统一。在一段时间内，容许译者按照自己的理解来选择专有名词的译法，是合乎实际

并有利于读者的。随着国内西学研究和出版事业的发展，或许可以在将来再安排有关结构主义专有名词的译名统一工作。现在，“文集”的出版终于为中国学界提供了一套全面深入了解列维-斯特劳斯结构主义思想的原始资料，作为法国结构主义的长期研究者，我对此自然极感欣慰，并在此对“文集”编辑组同仁和各卷译者表示诚挚祝贺。

李幼蒸 2005 年 12 月

国际符号学学会（IASS）副会长

中国社会科学院世界文明研究中心特约研究员

前　言

克洛德·列维-斯特劳斯的两篇文章“种族与历史”、“种族与文化”译作西班牙语结集一册出版[1]后不久，法文版也成书付梓了。 7

此时此刻，回顾这两篇文章的写作背景，了解此书是如何在联合国教科文组织的支持下发行的，何以有不同版本，应当不无裨益。

---

[1] ［法］克洛德·列维-斯特劳斯：《种族与文化》（*Raza y cultura*），马德里，Catedra（Teorema）/联合国教科文组织出版社，1993，前言由玛尼厄尔·伽里多（Manuel Garrido）所作。我们感谢 Joëlle Rostkowski，是他使我们知道了这本书；感谢热拉尔·朗克吕德认真阅读了前言的第一版；最后我们要感谢克洛德·列维-斯特劳斯，感谢他的仁慈和宽厚。

8 1949年，根据联合国社会经济委员会的提议，教科文
组织把讨论反对种族歧视和偏见的三项提案列入正在准备
的大会议程中，旨在推动联合国“寻求和……汇集与种族
有关的科学数据”，“把这些科学数据广泛地传播给大众”并
“基于这些数据，发动一场宣传教育运动”。为此，会后还召
开了多学科代表大会（1949），科学家们发表了两篇宣言
（1950，1951）。第一篇主要出自社会学家之手（其中有列
维-斯特劳斯），第二篇则只有生物学家和遗传学家参加撰
写。《种族概念》[1] 一书引发了集体思考，随之，一系列题
为“现代科学种族问题”的小册子引起了人们的关注。其
中，《种族与历史》（1952）[2] 于1960年和其他册子共同收
9 录于合著《面对科学的种族主义》（*Le Racisme devant la
science*）[3]，后来又收入《结构人类学》（2）（1973版，1996

---

① 巴黎，联合国教科文组织，1953。

② ［法］克洛德·列维-斯特劳斯：《种族与历史》，巴黎，联合国教科文组织（《现代科学的种族问题》，*La question raciale devant la science moderne*），1952，收录于《面对科学的种族主义》，巴黎，联合国教科文组织，1966，241～281页；《种族与历史》修订版收入克洛德·列维-斯特劳斯所著的《结构人类学》（2），巴黎，普隆出版社。

③ 告读者节录：“这些文章中有些部分未曾发表，大多数以法文的单行本发表了，这儿我们第一次辑录成册出版。”在联合国20世纪50年代出版的大量作品中，还可以参考《诸种文化的独特性及其在国际交往中的作用》，巴黎，联合国教科文组织（“文化一体性和多样性”），1953。

再版)，得到公众的认同。该书的两次再版（1961，1987）收录了让·普庸（Jean Pouillon）的文章《克洛德· 列维-斯特劳斯之作》。这篇文章最先发表在《现代》（*Temps modernes*）杂志（1956)，随后成为经典。

如果说《种族与文化》[①] 的命运全然不同于《种族与历史》，首先是由于那起“引人注目的事件”[②] ——至少在 10
教科文组织内部如此——由列维-斯特劳斯 1971 年应邀在国际反对种族主义年大会上致开幕词时所引发的。显然，某些人批评列维-斯特劳斯，指责他 1971 年的发言与 1952 年的发言不相吻合。列维-斯特劳斯在迪迪埃·厄里蓬（Didier Eribon)[③] 的采访中，就此做出了解释。后来，《遥远的目光》[④] 将《种族与文化》作为第一章，在该书前言里，他再次提及这起事件。虽然列维-斯特劳斯自作主张改变演说内容，但是既然联合国内部期刊《国际社会科学杂志》于 1971 年底采用了这篇文章，可见教科文组织并没有对此耿 11
耿于怀。然而即便如此，《种族与文化》仍鲜为人知。1979

---

① 《国际社会科学》（*Revue internationale des sciences sociales*），杂志第 23 期（4）1971，647～666 页，收录于《列维-斯特劳斯传》一书。

② 克洛德·列维-斯特劳斯：《遥远的目光》（*Le Regard éloigne*），14 页。

③ 克洛德·列维-斯特劳斯、迪迪埃·厄里蓬：《由近及远》（*De près et de loin*），204～208 页，巴黎，奥蒂尔-雅各布，1988。

④ 克洛德·列维-斯特劳斯：《遥远的目光》，13～16 页。

年文章被编入一部关于列维-斯特劳斯及其文章的作品中，情况依然如故。直至1983年，列维-斯特劳斯发表《遥远的目光》后，《种族与文化》才引起了人们的普遍关注。指明《种族与文化》在这些年里的历程非常重要，因为1983年之后，人们开始从纯粹意识形态的角度指责列维-斯特劳斯，认为这两篇文章之间出现“断裂”。这种批评逐渐形成了一个“总结”，虽然没有明确用过这个词，但是我们可以从批评中得到“总结”的印象，是对列维-斯特劳斯30年来所走过的伦理与政治道路的总结。列维-斯特劳斯不在乎加剧人们的指责，特地在《遥远的目光》前言中指出，第二篇文章“还具有现实性”，而第一篇文章的现实性已是毋庸置疑的事
12 （可能有几点作者仍存疑虑）。

关于《种族与文化》以及书中所说的一些“基本道理”（vérités premières），列维-斯特劳斯对厄里蓬说：“大体上，我试图把进步观念与文化相对主义结合起来”，试图“转移问题的重心”①。对于进步观念，我们都很熟悉，尤其当这个“我们”就指西方的时候。既然文化的多样性和多数性已被确定，那么，似乎是西方给出了每种文化达到“文明”水平的评估手段，主要参照是技术发展水平，即以19世纪工业革命后应达到的技术水平来决定文明水准。这

① 克洛德·列维-斯特劳斯、迪迪埃·厄里蓬：《由近及远》，204页。

正是联合国教科文组织起初提出的“诸人种对世界文明贡献”的问题。这种提法构成双重问题体系：一方面，如果这种文明曾经存在的话，那么它是一种无法复制的世界性文明，其主要好处就在于它本身所呈现出的多样性，我们不可避免地受到这种多样性的吸引；另一方面，20 世纪 50 年代一些科学工作者投身于反对种族偏见的斗争中，而这显然是以种族差异存在为前提条件的。的确，教科文组织正是在 13
“体质”人类学把种族视为事实的时刻发起了运动，而这又正是列维-斯特劳斯 1971 年演讲中所强调的。后来他被奇怪地当成“生物学主义”（biologisme）[1]，很可能与这次演讲有关。

承认文化的多样性可能是——对西方一定是——文化“不平等”（*inégalité*）观念的基础，同一时空下的诸文化共存表明了这种不平等性，它们都可能留下朝着“意向性”进步的连续阶段的见证：遗址、遗存或被视为僵化的古老形式。“多样性”＝“不平等性”这个等式是由技术进步的思想体系推论出来的，它歪曲了文化相对论的原则。对此，列维-斯特劳斯从未忘记提醒人们，就“没有一个标准可以绝对地评判一种文化优于另一种文化”[2] 而

---

① 与生物学（biologie）不同，biologisme 是一种哲学学说，这种学说认为对影响人的个体或集体现象应当用生物学方法进行分析。——译者注

② 克洛德·列维-斯特劳斯、迪迪埃·厄里蓬：《由近及远》，205 页。

言，这一原则是“人种学思考的基础”。这个定义是否意欲
14 说明“一般的”文化相对主义呢？或者，面对它的“认知”变体，参照一个“绝对”的评判是否等于强调一种后来称为“伦理性”的选择的敏感性？我们知道，列维-斯特劳斯特别关注相对主义公开的概念——我们下面还会谈及——当一句话的意思包含难以确定的成分，那么，他就不可能不针对这句话提出第二个假设。

因此，“多样性”观念并非像表面所呈现的那样容易定义。文化靠力量形成，既可以靠一种加大差异的力量，也可以靠一种减弱差异的力量。列维-斯特劳斯在思考“人类社会是否考虑到他们之间的关系是靠确定的多样性最佳选择来确定的，超出这一最佳值，社会不能发展；而低于这一最佳值，社会的发展也不无风险”①。就此，他对多样性问题进行了决定性的变动：“多样性不取决于孤立
15 的社群，而是取决于社群之间的关系”②。

列维-斯特劳斯的相对论承认任何一种文化都存在着合理性——一种在“历史中”表现为必然性的合理性——因此，他的相对论没有把文化视为封闭的世界，其神圣性在于每种文化都不能为另一种文化所取代，因为，“独一

---

① 克洛德·列维-斯特劳斯：《种族与历史》，40页；另参见《遥远的目光》，15页。

② 同上书，42页。

无二的厄运，唯一使人群痛苦、阻碍它完全实现其天性的弊端就是孤立”①。尽管各种文化对本身和对别的文化所做的表述远远不同，有时甚至是对立的，却绝对不是互不了解的。它们在世界上非但不是孤立的，而且恰恰是其“合作”或在特定背景下的“联盟”才铸就了或长或短的、成就不等的历史阶段，这种积累性造就了人类社会的命运。就此意义而言，的确，文化——所有的文化——都对人类历史有“贡献”。这是表明进步观念不意味着就是一种单 16
线演进观念的说法之一。这种观念基于历史的普遍性，为每一个社会、每一种文化、每一种文明指定了一个固有的、不变的历史性体制。

任何文化，无论多么地微不足道，都是人类共同财富部分的持有者，为了文化多样性的需要都应当保留。“然而——我们又回到了‘种族与历史’上——好像文化多样性很少以它本来的面目呈现在人们眼前：这是一个自然现象，不同社会之间直接或间接关系的结果；人们看到的更多的是一种丑恶或丑陋；在这些方面，知识的进步并没有消除错觉，而代之以一种更准确的观点，以便接纳它或找到迎合的方法。”② 在这里，列维-斯特劳斯涉及种族、民

---

① 克洛德·列维-斯特劳斯：《种族与历史》，40 页；另参见《遥远的目光》，108 页。

② 克洛德·列维-斯特劳斯：《种族与历史》，43 页。

族或集团中心主义[1]问题，他用人类学家通常所使用的语
词来指明每个社会、每种文化（每一种族）都有一种自然
倾向，就是不把表现和捍卫自己的宇宙观——信仰、价
17 值、学问——与或隐或明地否定别人的世界观分开。这种
倾向性往往从地理上、历史上、文化上等最为接近的社会
开始。人种学为我们提供了许多社会范例，这些社会的代
表用某种术语为自己命名，借助此命名，他们给自己保留
了在人类中的垄断地位，人类变成围绕他们而存在的社
会，而其世界观显然属于同一精神启示。但是，要明白种
族中心主义是“世界上最具有共识的东西”[2]，根本不需要
参照这方面的某个事实，任何文化都逃脱不了这种想法，
我们都不能免于这种出于习惯或者偶然的反应。

从承认文化的多样性出发，采取相对论立场，承认每
18 种文化的存在价值（valence d'existence），这就促使我们
拒绝这样一种想法，即一种文化自认为优越而凌驾于他种
文化之上。当我们从原则转到事实，我们发现，文化似乎
分泌出一种毒素，而我们本来以为它会抵抗这种毒素，以
便能够接受其他文化。我们碰到了一个难题：诸种文化存

① thnocentrise，视自己所处的社会集团有特权并以此评价其他社会集团之倾向。——译者注

② 马塞尔·埃纳夫（Marcel Hénaff）：《列维-斯特劳斯传》，巴黎，贝尔丰出版社，1991。

在并且通过相互合作而得以更新，但是在某种意义上，它们为了存在和更新，需要一种身份认同，由此才得以确定自身的独特性，这好像与对外开放相对立。文化间合作的必要性至关重要，使文化得以摆脱一种致命危险，即受到世界大家庭的排挤而处于边沿。不过，反过来说，混同在一个强大的整体之中，同样也有危险。通过历史的偶然性事件，任何文化都必须捍卫——有意识或者无意识地——其存在之理由。

我们不知不觉地离开了《种族与历史》的精神空间， 19
进入《种族与文化》的领域。在《遥远的目光》[①] 一书前言中，列维-斯特劳斯列举了他在引起争议的演讲中可能犯下的“原罪”。他意识到，在反对种族主义的斗争中，“与人口遗传学的广泛对话”随着科学发展的潮流，本应很快就成为理所当然，但最严重的错误很可能就在于坚持必须在“狭隘的种族主义和某些正常的——甚至是合理的——无论如何不可避免的态度”之间做出截然区分。列维-斯特劳斯写道：“种族主义是一门学说，它声称在一群体所具有的智力和道德特性中——不管这些特性如何定义——看到了共同基因遗传的必然结果。我们不能把个人或群体因信守某些价值而部分或全然无视其他价值的态度

① 克洛德·列维-斯特劳斯：《遥远的目光》，13～16 页。

归为同一项目，或归咎为同一种偏见。”我们从中看到多样性的最佳值问题。这种最佳值，“应当承认，我们得为
20 之付出代价”[1]。

总之，《遥远的目光》发表后，人们才读了《种族与文化》，这难道不是和12年前一样吗？列维-斯特劳斯开玩笑地说，《种族与历史》是两行并作一行读，《种族与文化》则是三行并一行，不是吗？1983年后，某些评论家大肆攻击列维-斯特劳斯的观点，对此我们可以这样判断。幸好，80年代结束了，列维-斯特劳斯的观点重新得到人们的重视。德尼·康布斯纳（Kambouchner）曾发表了一篇关于“文化”的重要论作[2]，1995年，当他主持出版哲学大全时，对列维-斯特劳斯进行了细致的研究。是他第一个肯定了列维-斯特劳斯在人人都关注的领域里所做出的巨大贡献，第一个肯定了他的价值；而在这以前，哲学
21 家也好，人类学家也好，都没有给过这样中肯的评价。

让我们引用德尼·康布斯纳文章的开头：“无论人们如何看，这儿都不涉及意识形态内容；相反，一切都属于审慎和充满经验的思想，不仅努力对任何文化研究贯穿以经典价值原则……而且系统地采用了——并命题化——以自我为参

---

① 克洛德·列维-斯特劳斯、迪迪埃·厄里蓬：《由近及远》，207页。

② 德尼·康布斯纳（Denis Kambouchner）：《哲学概念》（*Notions de-philosophio*），277～279页，巴黎，伽里玛出版社，1995。

照的距离，任何伦理道德判断都从那里开始。这种思想致力于论证所谓‘原始’文化中蕴藏的巨大财富。从这种论证中，应当承认，对于我们的文化抑或对于一般的文化，它代表一种‘人性的’的拓展，这种拓展过去只有很少的事例。至于一再提及的损害或与‘某种形式的’与西方化有联系的破坏，抑或对于人类为不久将来的‘*自我—剥夺*’（同上）所产生的恐惧来说，几十年来，它们并未丧失一点现实性。”
然而，康布斯纳补充道：“我们不能不承认他留下了——与 22
其说由于忽视，毋宁说是出于过分谨慎——几个重要的观点尚待澄清，因此也产生了一些误会，应当下决心消除这些误会。不过，这丝毫无损于我们对这一思想的尊崇”，“这些误会主要涉及文化这一概念本身的运用，尤其涉及所谓‘原始’的文化与更宏大的、更多样的、更易变化的社会，如西方社会的文化之间比较的可能性……”①

这种保留态度引导康布斯纳——他可能把列维-斯特劳斯和他的读者的阅读过分局限于民族志经验的背景——对“概念的偶然性”提出质询，指出《种族与历史》的第六部分“静止历史与累积历史”中“文明”概念突然取代了“文化”概念。随后，在第九部分“文化合作”中，“偶然性”的重要性被缩减，因为引入了新的

① 克洛德·列维-斯特劳斯：《哲学概念》，479～480页。

文明定义，即“一整套各种范畴的复杂发明”，随着参与
23 “建立一共同策略”[①] 的“多种文化的数量和多样性而变化”。康布斯纳强调，必须认真区分文化和文明，尤其在比较所谓“原始”文化和其他文化时。他写道：“这是……一个重要并且难解的区别，就我们所知，在这个战略性的而且很多方面都还很深奥晦涩的论文（《种族与历史》）之后，列维-斯特劳斯没有再论及这个问题。”[②] 对这两个概念的区别进行了精细的分析后，我们就此提出我们的观点。

关于文化之间的接近形式，列维-斯特劳斯在《种族与历史》一书中重新用到“合作”、“联盟”、“共同存在方式”、“共同策略”等术语。但是对这些术语的真正意旨，他似乎并没有考虑周密。而且“合作”、“共同存在方式”显然具有自由加入的语调，而“联盟”、“共同策略”则带有游戏的色
24 彩，属于战争术语，而号召集体参与或多或少都有些强迫的口吻。《种族与历史》的第九部分，在对西欧与哥伦布发现新大陆之前的美洲——此处是从墨西哥和秘鲁出发，在文明区域和政治权力集中形成之间出现的两个巧合——进行比较之前，开端先引入了上面已提到的文明定义，这一定

① 克洛德·列维-斯特劳斯：《种族与历史》，106页。

② 克洛德·列维-斯特劳斯：《哲学概念》，484页。

不是偶然的。乔治・迪比（Georges Duby）在1980年与
雅克・热尔纳（Jacques Gernet）——关于中国——与其他
历史学家就“帝国”概念进行论战。就此，他谈到，“政
治体制是实现文明区域的组织单位”①。因此，所有的问题
是，是“文明的”联盟牢固性有利于形成尊贵的政治联盟，
还是正如历史给予我们的启示那样，王室扩张打造与之相关 25
的文明区域。提及哥伦布发现美洲大陆前的墨西哥和秘鲁时，
列维-斯特劳斯不会不知道这儿提出的问题；如果说他无意对
此做出解释，那是因为假若区分是必要的，那么“政治上”、
“合作”和“联盟”之间的区别，已经足以说明这一点。

作为结束，让我们再看看公众对《种族与文化》一书有何反应。这篇文章的诽谤者似乎没有阅读《遥远的目光》的简短前言。前言中，列维-斯特劳斯首先向我们谈起为1971年的大会演讲写这篇文章时的精神状态，提到由于“世界的景象所引起的思索”。实际上——几乎不需要提醒这一点——世界在大战结束20年、30年、甚至半个世纪之后，远远不具备建设性及可以理解的和平期限，也尚未形成战后各民族之间的和谐。但是列维-斯特劳斯的不快不是由于这

---

① 雅克・热尔纳（Jacques Gernet）：《帝国概念在中国是怎样出现的?》（*Comment Se présenteen Chiněle Concept d'empire?*），见《帝国概念》（*Le Concept d'empire*），396～416页，巴黎，法国大学出版社，（政治体制比较研究中心），1980。

一事实，难道唯有通过科学证明、行政手段，人们才能够有
26 效地反对种族主义的无耻行径吗？如果是这样，现在，他的观点与像维克多·斯托维斯基（Wiktor Stoczkowski）这样的人类学家精心建构起来的观点相吻合。在最近一篇杰出的文章里（不是针对列维-斯特劳斯的作品）[1]，斯托维斯基对科学家广为接受的偏见提出质疑，他强调指出："今天的种族主义并非过去学术思想（pensée savante）的遗存……这并不是非学术思想（pensée non savante）的现代发明。"他进一步指出："的确，平常的想法受到科学知识的影响，但人们根据自己的认识和表达习惯做出了选择。"[2] 反对种族主义，首先是不要搞错对手，因此，要会辨认"事实上"（列维-斯特劳斯）的对手，不要低估对手的力量，应了解对手的性质，设法征服他（维克多·斯托维斯基）。在教科文组织采纳反对种族主义最初提案的今天，半个世纪已经过去。
27 面对如此微不足道的结果，有必要对长久以来的科学假设提出质询；也有令人感到失望的理由，用列维-斯特劳斯本人的话来说，"漂亮的言辞"和无用的"道德说教"。因此，不是通过把它们置于产自其中的制度环境里，而应从现实的角

① 维克多·斯托维斯基（Wiktor Stoczkowski）："排斥和差异的思考，什么样的因果关系"（La pensée de l'exclusion et la persée de la différence），载《人类》（*L'Home*）杂志，45～76页，1999。

② 同上书，54页。

度出发，把《种族与历史》和《种族与文化》放在一起阅读，因为它们构成一个整体。也就是说，以一部具有伟大思想的作品的形式，对同一思考的两个不可分离的方面进行重构，即对已经崩溃的世界和我们现存的世界重新进行思考。

米歇尔·伊扎尔（Michel Izard）

目　录

种族与历史



1. 种族与文化

在反对种族歧视的系列丛书[1]中，使用“人类各民族对世界文明的贡献”这样的话语会令人惊异。如果只是为了悄悄重构种族概念的一致性，指出那些伟大的民族给人类所带来的特殊贡献，并对此加以论证，那么，极力要表明以今天的科学手段怎么也不能确证一个种族的智力高于或低于另一种族，这种努力是徒劳的。 31

① 指联合国教科文组织出版的《面对科学的种族主义》。——译者注

没有什么比这样的举动更背离我们的意图，这会导致错
误的种族学说。如果致力于用特殊的心理特征来对生物
32 的种族加以定性，用肯定或否定的方式对之定义，那
么，人们就偏离了科学本来的面目。不要忘记种族主义
理论之父戈比努（Gobineau），他并不是从数量上构想
“人类种族的不平等性”。在他看来，是那些原始的伟大
民族造就了人类，白种人也好，黄种人也好，黑种人也
好，在绝对意义上都是平等的，只是能力有别而已。他
以为，种族退化与其说取决于每个民族在共同的价值体
系里的地位，倒不如说是随着混血现象而产生的。因
此，退化注定要对整个人类产生冲击。如果人类无种族
区别，那么混血的范围注定会日益扩大。但是，人类学
原罪之说，在于把种族纯粹生物学的概念（此外，在有
限范围内，假定这个概念可以说是客观的，现代遗传学
却对此持怀疑态度）与人文的心理学现象和社会学现象
混为一谈。戈比努只要在这一点上搞错，就可能落到恶
33 性循环中。尽管他的愿望很好，这一错误却会使他不自
觉地把一切种族歧视和利用种族歧视的意图合理化。

于是，当我们说到各民族对文明的贡献时，并不是想说亚洲或欧洲、非洲或美洲的文化成果的独特性是由于大陆上住着不同种族的人。如果独特性存在——其实这一点毋庸置疑——那也是由于地理状况、历史环境、

社会形势不同而造成，而非由于黑种人、黄种人或白种人生理或身体结构的不同所致。但是，我们认为，即使这套丛书竭力要证明这种观点，仍有可能将人类生活一个极其重要的方面降至次要地位。也就是说，人类生活并非是在单一体制下进行的，而是通过各个社会和文明千变万化的方式运作的，这种精神的、美学的、社会的多样性与生物学意义上的人群，以及观察到的一些特征的多样性没有任何因果关系。多样性的并行仅存在于另 34
一个领域里。但是，多样性同时在两个重要的特点上有区别：首先是在不同的数量级上，即人类社会数量远远多于种族数量，前者数以千计，后者仅以个计，属于同一种族的人所建立的两种文化之间的差别可以等同于，甚或大于种族上远离的两种文化之间的差别。

其次，种族多样性的主要意义在于种族的历史起源和地理分布，而文化之间的多样性则不同，它提出了许多新的问题。因为我们会设问，这种多样性对人类有无裨益，这一设问是对整体提出的，可能会引发一系列的问题。

最后，尤其该问这种多样性是什么，哪怕这种想法会有危险：种族主义偏见刚刚摆脱生物学的解释，可能在一个全新领域里出现的危险。因为不可能使人放弃根据肤色、头发的卷直得出伦理或智力差异的判断，而对

35 另一问题闭口不谈。经验证明，他会立刻对后者做出回应。这就是，如果不存在种族天赋能力，如何解释白人文明得到长足发展，而有色民族却落于其后，或者仍然处于发展中，或者仍然生活在几千年或几万年前的原始阶段中？所以，我们如果不关注人类“文化”的不平等性或者说多样性，那么，我们就不能依靠否定人“种”的不平等性而声称解决了问题。事实上，至少在理论上、在公众意识里，两者有着密切的联系。

2. 文化多样性

要理解人类诸种文化何以不同，在何种范围内不同，它们是互为抵消还是相互抵触，抑或共同形成一个和谐整体，我们首先应当列出一览表。 37
但是，困难从此开始了。我们得明白，人类文化并不以同一方式，也不在同一层面上有所不同。首先，我们所身处的社会，空间上或远或近，终归同属于当代社会。然后，我们应该考虑社会生活，即我们已经无法体验的社会生活是如何形成的。人人都可以成为民族志学者，因为他所感兴趣的是社会，可以与当地人一同生活；而历史学

家或考古学家，却永远无法与已消失的文明直接接触，
38 只能依靠文献资料，依靠这一社会或别的社会遗存的饰
有雕像的建筑物。最后，不该忘记当代那些依然无文字
的社会，那些我们所谓的“野蛮”或“原始”的社会曾
经有过的其他形式。对这些形式，我们根本不可能——
哪怕是间接地——了解到，所以一份严密的统计清单应
该留有很多空格，可能比能填入内容的格子要多得多。
首先必须接受以下事实：人类文化的多样性比我们一向
所知道的都更为繁多。目前如此，过去亦然，不管从事
实出发还是就理论而言都是如此。

但是，即便怀着谦卑的感情承认我们的局限性，我
们还是遇到了其他问题：何谓不同的文化？有一些似乎
是不同的，但它们从一个主干蔓延生发，它们的不同与
两个文化在发展的任何阶段都不曾接触有别。因此，秘
39 鲁印卡古帝国与非洲达荷美的帝国之间的不同，较之英
国与今天的美国之间的不同是绝对意义上的不同，尽管
后两个社会也被视为不同的社会。反之，有些社会最近
与当代社会发生密切接触，好像是同一文明，而其实它
们是通过其他途径加速了进展，这一点也不该忽视。今
天的人类社会，同时出现了两种倾向，两种对立的倾
向。一些社会趋向于地方主义，甚至予以加强；另一
些社会则趋向于汇同和接近。言语活动的研究为这样

的现象提供了惊人的事例。在同源语言趋向差异化的同时（俄、法、英），不同源的语言，在接壤之地却使各自具有共同的特点：例如，俄语在某些方面不同于其他斯拉夫语族语言，却接近于——至少在某些语音特征上——芬兰—乌戈尔语和地理上相近的比邻国家土耳其的口语。 40

当研究了以上的事实——以及文明的其他领域，如社会机构、艺术团体——之后，我们终于会问，人类社会，基于其相互之间的关系，是否可用多样性的“最佳选择”来定义，即过了最佳点它们就不再前进，而在最佳点下时，也会停滞不前。这最佳状态随人类社会的多少、大小，随地理上的远近以及所拥有的交际手段（材料与智力，硬件设施）而变。的确，多样性的问题不只是文化层面上的问题；在每个社会内部，在组成社会的所有社群中，同样存在着多样性问题，如社会等级、阶级差别、专业部门或宗教派别等等，差异得到一定的发展，也为人们所看重。人们能够问，当社会以其他的关系而变得更庞大、更同质时，这内部的“多样化”是否趋向于增强。或许，这正是古印度的情况，雅利安文明霸权地位建立之后，它的种姓制度得到了全面发展。 41

因此我们知道不该静止地看待人类文化的多样性，这种多样性不是一成不变的样品目录表。可能因地理的

遥远、自然环境的特殊和人类的无知，人类建立了不同
文化，但他们同属于人类；严格地说，只有每种文化或
每个社会在孤立状态下生存、发展，多样性才可能是真
的。然而，这样的情况从未有过，除非一些极端事例，
如澳大利亚塔斯马尼亚的岛民（但，也只是在一个有限
的时段里）。人类从来不是孤独的，即便处在最边远地
带，他们也还是以群居方式生活。因此，设想北美和南
美文化约在一万年到两万五千年之间曾经与世界隔绝，
这并非夸张，但它们依然是以或大或小的社会形式存在
42 着，且来往极其密切。除了由于远离而造成的不同之
外，还有由于靠近而具有的差异，这一点同样重要，例
如，渴望与人形成对照，渴望有别于人，渴望作为自我
存在。许多习俗的产生不是由于某种内部的需要或有利
的偶然事件，而仅出于为了区别于那些相对邻近的社群
的愿望。因此，人文的多样性不应当使我们对事物支离
破碎地观察，也不应当把它看成支离破碎的。多样性与
社群之间的孤立状态无关，而与使社群联合起来的关系
有关。

3. 种族中心主义

但是，似乎文化的多样性鲜有按其本来面目表现，它不过是种自然现象，由社会之间直接或间接的关系所致；人们把文化多样性看成一种可怕的事，或一种骇人听闻的事件。在这一点上，科学的进步并没有消除错觉，从而使人正确地看待和接受文化多样性这一事实。 43

最陈腐的观念，可能建立在牢固不破的心理基础之上。因为当我们处在一个意外的环境中时，我们每个人都会持有一种态度，那就是根本地或简单地排斥那些与我们的文化形式最为不同的文

化形式：伦理的、宗教的、社会的、美学的。“野蛮人
44 的习惯”、“在我们那儿，不是这样的”、“这不该允许”，
这些说法表明我们心理上对陌生的生活方式、信仰或思想的排斥和因此而做出的愚蠢反应。所以，古代希腊（然后希腊-罗马）把所有不属于希腊文化的统统斥为野蛮（barbare）；随后，西方文化也用未开化（sauvage）一语来排斥其他文化。然而，这些修饰语之后掩盖着同样的判断：很可能野蛮一词，原指杂乱，亦指含糊不清的鸣叫，一种与人类有意义的分节音语言对立的声音。至于未开化一词，意谓“森林的”，也指的是动物的生活方式，与人类文化相对而已。对这两种情况，人们拒绝接受文化多样性的事实本身；人们宁可将所有不符合自己生活标准的东西都斥为不文明的或抛到自然中。

这一观点简单且天真，却深深根植于大多数人的心里。无需讨论——既然这小册子正是为了加以否定，这儿只需注意它显露出相当有意义的悖论。因此，人们把“未开化的人”（或所有被认为如此的人）抛弃到人类之
45 外，也正是这些未开化的人自己最显然的态度。关于人类，我们知道没有种族、文明区别，涵盖人类所有形式的观念出现得很晚，传播的地区也非常有限。即便在这一观念似乎得到了最大传播的地方，它是否被人正确无误地理解也很难说，最近的历史可以说明。但在人类居

住的广大区域里，在数万年间，这一概念好像全然不存在。人类止于部落的边界，一个语言社群有时只限于一个村庄而已。结果大多数被称作原始（primitives）人的人民自用一词命名，表示“人们”（或有时——我们谨慎地谓之“善人”、“卓越的人”、“完人”）。因此这意味着其他部落、人群或村庄不具有人的美德——或甚至是自然的，至多是由“坏人”、“恶人”、“土猴”或“疯子”组成。人们常常剥夺陌生人最起码的生存现实，把他们变成“幽灵”或“幻影”。这样，令人哭笑不得的 46
情况发生了，两个伙伴以同样方式残酷地对待对方。在（拉美）大安的列斯群岛，美洲大陆发现几年后，正当西班牙人派出考察团去当地了解人是否具有灵魂之时，当地土著人却正在竭力地要把白人俘虏掩埋掉。他们想进行长时间的监视，看他们的尸体是否容易腐烂，会不会变质。

这个怪异且悲惨的轶事很能表明文化相对主义的荒谬性（我们在别处还会遇到，不过以其他形式出现而已）：正当人们想在文化与习俗之间建立区别时，却最全面地与自己试图否定的文化和习俗同一。不承认那些人类代表中看来最“不开化”或最“野蛮”的人是人类之时，人们仅取用了他们的一个典型态度而已。野蛮人，是相信存在野蛮性的人。

可能伟大的哲学体系和人类宗教——无论是佛教、
47 基督教或伊斯兰教，不论是斯多葛派的、康德的或马克思主义的学说——一直都反对这种谬误。但不对种族或文化加以区别，简单地宣告人生来平等，人应当博爱，这是不够的，因为忽略了触目可见的事实的多样性。说它不触及问题实质，以便人们在理论和实践上都把它当作仿佛不存在一般，这是不够的。因此，我在联合国教科文组织第二次关于种族问题宣言的前言中正式指出，使街上行人信服种族存在的，是当他看见一个非洲人、一个欧洲人、一个亚洲人和一个美洲印第安人在一块儿时，他感官上所立刻感觉到的。

伟大的人权宣言也有这种力量和这一弱点，陈述人们通常容易忘记的理想，因为人的天性并非在抽象的人类中，而是在传统的文化中得以实现，其中最革命性的变革也使重要的部分保存下来，根据特定时空，自身得
48 到解释。现代人处于双重矛盾状态中：一方面，谴责令他感情上难以放弃的经验；另一方面，要否定他思想上并不明白的差异。现代人投身于纷繁的哲学思辨和社会学思考中，为了在这些矛盾中建立无效的妥协，同时努力取消多样性对于他所含有的骇人听闻的和令人震惊的事实。

但是，所有这些哲学思辨，看起来无论是怎样地不

同，有时又是如此地奇怪，其实都可以归为一条，“错误的生物进化论”一语可能最适宜定性。它由什么组成？准确地说，它企图取消文化的多样性，同时又假装不能全然接受这种文化的多样性。因为，如果处理人类社会所处的不同状态，不论是远古的还是偏远地带的，作为唯一发展“阶段”或“时期”，从同一点出发，最终都汇向同一目的地，我们看得很清楚，多样性只不过是表面的。人类变成单一的，没有变化。不过，这单一 49
性和这一致性只能逐渐实现，而文化的千姿百态表明过程的各个不同时刻，这个过程掩盖了更为深刻的现实或使这一现实显现来的较晚的过程。

当我们脑海中浮现出占领众多领域的达尔文主义时，这定义可能显得简略。但达尔文主义没有问题，因为我们这儿提到的生物进化论和伪进化论是两个截然不同的学说。前者作为一宏大的研究假设而诞生，基于观察，没有太多的阐释余地。因此，组成马的谱系的不同类型可以依据两个理由在演化系列中排列：第一个理由是需要一匹马以产生另一匹马；第二个理由，地质层的叠合，最下面的马的骸骨古老，然后形状逐渐变化，从最新近的形式到最久远的样子。因此很可能（古生物学中的）三趾马就是真正的祖先。同样的推理无疑应用于人类和人种。但一旦从生物学事实过渡到文化事实，事 50

情就特别地复杂起来。我们能够收集物品，注意到某种类型的物品生产技术或形式随地质层的深浅而发生变化。可是，一把斧头不会像动物一样生把斧头。对后一种情况，说一把斧头从另一把演变而来，不过是一种比喻，缺少像研究生物现象那样科学的严谨性。考古发掘到的物品对可以确定的时代是真的，那么对我们一般不知道的那个时代的社会机构、民众信仰和趣味，则是更真实的。生物进化观念符合具有很高概率的假设，可以在自然科学中出现；而社会、文化进化观念最多为我们提供了一个介绍事实的诱人方法，这很方便，但也很危险。

此外，这种通常被忽视的区别，即真进化论与伪进化论之间的区别可以用它们各自出现的时间来解释。社
51 会学进化论可能受到生物进化论强烈的冲击；但事实上它的出现先于生物进化论。无须回溯至古代设想，只举巴斯卡尔为例。他把人类视为一个人（être vivant），要经历童年、少年和成年这连续的阶段。18 世纪涌现了大量的基本图示，以后得到多次运用：维柯的“螺旋”，他的“三个年龄”启示了孔德的“三阶段”与孔多塞的“阶梯”。社会进化论两个创立人，斯宾塞和泰勒在《物种起源》发表前抑或没有读这部作品，就已经建立并发表了他们的学说。在生物进化这种科学理论之前，社会

进化论往往披着科学的外衣，其实这是哲学的古老难题，对它的观察和归纳有朝一日是否能够让我们找到解决问题的办法，对此我们一点也不能肯定。

4. 古老文化与原始文化

53 我们建议每一社会可从自己的角度出发，把文化分为三类：和它同时代的，但位于地球另一端；空间上离它不远，但时间上却处在它前面的；最后是时间上在它之前，空间上也离它很远的。

我们看到，这三组情况不一样。最后一种情况是指无文字亦无建筑学、技术简陋的社会（地球上有人居住的地方一半如此；而某些地区从人类文明伊始至今 90%至 99%的时间段里也是如此），我们对这些社会无从认识，即便尝试着去说
54 明，也不过是些没有根据的假说而已。

相反，对第一类的文化关系努力建立时间上的连续，这不但可能，而且诱人。有些不知道电、蒸汽机为何物的当代社会，如何不令人联想到欧洲文明曾经的发展阶段？怎么能够不把当地的部落无文字、无冶炼技术，但却能在岩壁上画像、会生产石器与这一文明的古老形式加以比较，法国和西班牙石窟中找到的文明古老形式是否证实了它们的相似性？这尤其是伪进化论表露的观点。一有机会，我们几乎不可遏制地投入这场游戏之中。可是，这引人入胜的游戏非常危险。（西方人不是对东方的“中世纪”，第一次世界大战之前北京的“路易十四时代”，澳大利亚或新几内亚的“石器时代”津津乐道吗？）对消失的文明，我们所知有限，仅局限 55
于几个方面，我们考察的文明愈是古老，我们所知的方面就愈少，因为我们只能知道那些唯一逃脱了时间摧毁的东西。所以那种方法是以偏赅全，是按照两种文明（一个当下，一个已经消失）“某些”方面提供的相似点来推论“所有”方面的类同性。然而，这种推理方式不仅逻辑上站不住脚，在很多情况下也被事实所推翻。

直到相对较近的时代，塔斯马尼亚人（Tasmaniens，澳大利亚地区）和巴塔哥尼亚（Patagons，阿根廷地区）人还拥有打磨石器的工具，至今澳大利亚和美洲还有部落在制作。但研究这些工具对我们了解旧石器时代

石器的使用没有帮助。如何使用那奇妙的“握斧”？在一万年或二万年之间，从英国至南非，从法国到中国都有这样的工具。他们又是如何制作出来的？那些三角形和平板式的器件何用？人们在史前遗迹中找到大量这类
56 器物，没有一个假说能够对此加以说明。那些用驯鹿骨做的所谓“指挥棒”是什么？塔斯马尼亚文化的工具制作的工艺会是怎样的？他们留下大量打磨得令人难以置信的小石头和几何图形、千奇百怪但极少人工制作的工具。所有这些都表明旧石器社会与当地某些当代社会之间只是存在着相似性：它们运用打磨的石制工具。但就工艺而言，却难以说得通：材料、手段、用途都不一样。关于这一点，我们所知的一点东西，并不能让我们认识其他东西。因此，他们如何能够使我们了解到他们的语言、社会机构或宗教信仰呢？

按照文化进化论给我们的启示，最通行的一种解释是把旧石器时代社会遗留的岩画视为与狩猎仪式有关的神奇的绘画，推理如下：目前的原始民族还有狩猎仪
57 式，在我们看来，通常没有实用价值；史前期的岩画，无论从数量上还是从它们处在洞窟深处的位置而言，我们都觉得没有实用价值；岩画的作者是猎人，因此用于狩猎仪式。只需陈述这暗含的论据，就可以论证其不合逻辑性。此外，这种说法尤其在非专家那儿流行，因为

人种学家了解这些原始部族自愿地通过不大尊重整体人类文化的伪科学的吃人肉习俗，认为在那些观察到的事实中，没什么能形成对这些材料的假说。我们这儿谈的是南非的岩画（有人认为是现今当地人的作品），这种“原始”艺术既远离马格德林文化（旧石器时代）与奥瑞纳文化（旧石器时代后期文化）艺术，也远离当代欧洲艺术。因为这些艺术具有极强的装饰性以至变形，而史前艺术表现得极为现实。我们很想在这最后的阶段看
到欧洲艺术之源；但是这本身可能就是不准确的，因为 58
在同一块土地上，旧石器艺术之后曾出现特点不一的其他艺术形式；同一地域上的连续性丝毫不改变，在此土地上生活着的却是一个个不同的部族，他们接踵而至，对先前生活在这儿的人们，对他们的艺术作品一无所知或漠不关心，每一个部族都带来自己的信仰、技术和对立的风格。

出于他们的文明状态，史前期的北美，在被发现初期使人想到欧洲的新石器时代。但是这经不起考证：在欧洲，农业和动物的驯化同时并举；而在美洲，农业高度发展，但对动物的驯养，人们却几乎全然不知（或者——无论如何——极为有限）。在美洲，石制工具在农业经济中延续至今；而在欧洲，石制工具仅与冶金业的开始有关。

继续举例无益。因为就了解人类文化之源和其丰富性，就把人类文化还原到西方文明无比古老的远古状态所做的努力而言，这一企图遇到另一困难，一个非常内
59 在的困难。大体上（除了美洲，我们还会回到美洲问题上来），凡人类社会都有过去，大致属同一数量级。要把某些社会看成其他社会的发展“阶段”，就得承认，当后者发生了什么的时候，前者却什么也没发生——或极少的东西发生了。确实，人们很自然地谈论“无历史”的人民（有时可以说他们是最幸福的民族）。这简洁的表达仅意谓他们的历史我们不知道，也无从知晓，但并非他们没有历史。数万甚至是几十万年间，那儿也有爱、恨、苦难、发明、战争。事实上没有处于儿童时期的人民，所有的社会都是成人社会，即便那些童年和少年时期没有记录的民族。

可以说，人类社会都无一例外地经历了过去。对有的社会，那已经成为失落的时间；一些社会加快步伐行进，而一些社会则一路上闲步。我们因此区别两类历
60 史：一为发展、积累的历史，积累了历史的遗留和发明，因此建构了伟大的文明；一为可能同样积极，发挥了同样多的才能，但缺少综合的天赋才能的历史，而这正是前面一种社会历史的长处。每一次革新，不是对先前革新的增加和朝着同一方向，而是消逝于一种波流，

从未持久地离开原初方向。

这种设想，我们觉得比前面陈述的简单观点更符合事实、更为慎重。我们将在文化多样性的阐释中给它留一席之地，这对任何社会都是公平的。但做到这一点，需要考证几个问题。

5. 进步理念

61　　首先，我们应当考虑那些已经做出了区别的第二组文化，即那些历史上先于耕种文化的——无论它是怎样的——以我们所处的位置来考虑。它们的情况远比前面考虑到的复杂得多。因为似乎不确定也很脆弱的进化论假设，被我们拿来对相距遥远的当代社会进行等级上的划分时，却难以对它进行质疑，而且这已为事实所直接证明了。通过考古学、史前期、古生物学一致的见证，我们知道今天的欧洲首先住着各种各样的类人猿，他们使用粗糙的石器；最初的文化之后，便出现

了其他文化；这时的石器磨制得更精细，还会对骨头、
象牙打光、制作；而陶器制作、织网、农业、养殖也随 62
之出现；逐渐又出现了冶炼，我们对此可以区别出阶段来。这连续不断的形式是按进化和进步的方向发展的：一些高级，一些低级。但是，如果这一切是真的，这些区别怎么没有对我们今天的处理方式产生影响，却在它们之间呈现出同样的差距？我们先前的结论因此有些问题。

人类有史以来的进步如此地明显和巨大，任何对它的论证都属于修辞学的练习。但是，要把它们有规律和连续地排列起来，这可不像我们所想象的那样简单。大约 50 年前，学者们为了说明的需要，使用了极为简单的图表：打磨石器时代、抛光时代、铜器时代、青铜时代、铁器时代，这一切都过于简单。今天我们怀疑石器的抛光和打磨有时会同时存在；当第二种技术完全使第
一种黯然无光时，不是由于前一段突然闪现的技术进步 63
之果，而是由于用石器复制更“先进”文明的金属工具和武器的结果。反之，陶器制作，人们原来以为与“光滑石头时代”有关，其实是与欧洲北部某些地区的石器打磨有关。

为了仅考虑打磨石器的时期，即旧石器时代，人们几年前还以为这一技术的不同形式——分别定性为“à

nucléi”工业、“à éclats ”工业和“à lames”工业——符合三个历史阶段，即下旧石器时代、中旧石器时代和上旧石器时代。今天，我们承认这三种形式共存，不是由单线演进的三个阶段组成，而是由某些方面，如人们所说的面貌（faciès）[1]组成，一种可能不是静态而是受到极为复杂变化和转换的面貌组成。其实，我们提到的勒瓦卢瓦人（巴黎郊外出土的剥片石器为标准的中、后期时代），其繁荣时期处于公元前25万至公元前7万年
64 间，他们的打磨技术已经达到完美，这种技术可能只是在新石器时代结束时才又重新出现，24万5千至6万5千年之后的今天要采用这种技术，我们会感到非常困难。

文化上如此，种族方面亦然。但是，人们无法在两个过程之间建立任何相关关系（由于属于不同的数量级）：在欧洲，尼安德特人并不先于最古老形式的“现代人”（*Homo sapiens*）；后者曾与他们同一时代，甚至可能先于他们存在。人亚科目的最大变化的类型——南非的“俾格麦人”、中国的“巨人”和印度尼西亚的巨人等都曾同时存在过。

---

[1] faciès：拉丁语词，意思是“面貌”。在考古学中，指文明给定时期所特有的全部要素。——译者注

我强调这一切并非为了否定人类进步这一事实，而是说对这些问题我们应当谨慎把握。史前期和考古方面认识的深化，趋向于把文明的形式“在空间上展开”，而我们却倾向于想象他们在“时间上分段进行”。这意味着两点：首先，“进步”（如果这一术语仍然适用于表示今天的现实，而今天的现实已全然不同于当初运用这一术语的现实了）不是必然的，也非连续的；其次，它是跳跃式地进行的，或正如生物学家所言，以突变方式 65
进行。这些突变和跳跃并非总是在同一方向上跳得更远，它还伴随方向上的变化，有点像国际象棋中的马，总是可以跳几步，但永远不在同一方向上。演进中的人类不大像人上楼梯，一步一个台阶，直至到顶，而是令人不由得想到弈者，他的运气靠扔几次骰子，每次掷下去，都有一个数。人们在一个上赢得的，在另一个上失去，而历史只是偶尔才累积起来的，换言之，利益的相加形成有益的组合。

这累积的历史不是一个文明或一个历史时期的优越权，美洲之例令人信服地表明了这一点。这辽阔的大陆
看到人的到来，无疑是一群一群的游牧民族在最后的冰 66
川期穿过白令海峡，时间不会早于 2 万年前。这些人用了 2 万到 2 万 5 千年的时间完成了人类历史上最伟大的事业，就是对一个新的环境的全面开发，使种类繁多的

野生植物可以种植，作为食品、药物和饮料、毒素——其他地方无可比拟的事实——把像木薯一样本来有毒的东西改变成为基本的食物，或把其他东西改造成为刺激物或麻醉物；根据动物的种属，收集某些毒物或者刺激物，每种都对动物产生选择作用；最后推动某些技艺如织网、陶瓷制作、金属制作发展到完美的程度。为了欣赏这宏大的作品，只需衡量美洲对旧大陆文化的贡献。首先，土豆、橡胶、古柯（现代麻醉的基础）可能多方面地构成了西方文化的基础；玉米、花生可能在欧洲的饮食习惯普及之前就已经使非洲的经济发生了革命化的
67 转变；然后可可豆、香草、西红柿、菠萝、辣椒、豆角、棉花、葫芦；最后，零，算术和现代数学的基数，间接地为玛雅人所知和利用，至少在印度学者发现前500年，欧洲最后通过阿拉伯人才知道。为此，他们那时的日历可能比旧大陆的要准确。印加帝国的政治体制是社会主义的还是集权制的，关于这一点不知费了多少笔墨。无论如何，它属于最现代的方式，比欧洲要早几个世纪。箭毒再一次引起人们的关注，可以提醒我们，如果需要的话，美洲土著的科学知识运用在如此多的植物性物质（substances végétales）上，而在世界上其他地方却尚未得到应用，这些知识还可以继续为世界做出贡献。

6. 静止历史与累积历史

前面，我们对美洲的讨论使我们进一步思考 69
“静止历史”和“累积历史”之间的不同问题。如果我们承认美洲享有累积历史的优越权，难道不是因为我们承认他们在某些方面做出贡献了吗？是我们借用他们的成果还是他们的与我们的相像？但是面对一个注重发展其固有价值的文明社会——在这个社会里，可能任何价值都不能使观察者的文明感兴趣——那么，我们该持什么立场呢？这个观察者不会倾向于把这种文明看成是静止的吗？换言之，两种历史形式的区别取决于人

们把它运用到那种文化的内在性质。或者，这种区别难道不正是我们为了估计不同的文化所常持有的种族中心观点而得到的结果吗？因此，凡与我们的发展方向一致
70 的文化，我们就看成是累积的，也就是说，其发展对我们具有“意义”。而对其他文明，我们觉得是静止的，但它们不一定是静止的，而是由于其发展路径于我们而言没有意义，无法用我们的参照系统来衡量而已。

尽管考察是粗略的，但我们正是在这样的条件下，对这两种历史加以区别，不是对不同于我们的社会进行定性，而是在我们的社会内部进行定性，这种情况远比我们所以为的要多。例如，上年纪的老人，一般会把正在进行的历史，即晚年这段时间相对他们的年轻时代看成是静止的。他们不再参与社会活动，不再扮演什么角色，这样的时代于他们已无意义——什么也没有发生，或者所发生的在他们眼里也只有负面特点；而此时他们
71 的儿孙却充满热情地，即以长辈已经忘记的那种热情生活在这个时代里。

政治体制的反对者不情愿承认这一体制在演化；他们否定一切，把一切都抛到历史之外，就像一种恐怖的幕间节目，生活只有在这之后才又真正开始，其他一切都是信奉者的设想。我们尤其要指出这一点，即他们是在更高层次上参加国家机器的运转。历史性，或者确切

地说，历史的“事件性”（l'événementialité）或文化的过程因此不是根据它们内在的特性，而是根据我们相对它们所处的位置，根据我们对他们是否有兴趣而决定的。

因此，发展文化与惰性文化的对立似乎首先源自所处方位的不同。用显微镜对镜头下的物体进行观察，先要进行“调距”，哪怕偏离几毫米，就会显得模糊不清，甚至什么也看不到了，因为要通过镜片观察。还有一例可去除这种幻觉，这就是用来解释相对论的基本概念。
为了指出物体的移动大小和速度不是绝对的，而是取决 72
于观察者所处的位置，我们知道，其他火车的长度和速度取决于我们是与它们在同一方向还是相反方向上。而一种文化的任一成员与其社会紧密相连，正如这理想的旅客之于他的火车一样。因为，我们一出生，周围的一切有意无意地都给我们建构了一个复杂的参照系统，构成了我们的价值判断、行为动机、兴趣爱好，包括我们所受到的教育都会使我们对未来文明形成认识，否则文明会变得不可思议，或者与实际的情况相反。我们依据这个参照系统自我发展，外部的文化现实只能通过参照系统施加于它们而变形，最终，我们甚至对此不再有意识。

很大程度上，对“动的文化”和“不动的文化”的 73

区别，我们可用旅客是处在行进中的火车上还是静止的火车上来加以说明。的确，差异的重要性有一天会完全显现出来——我们已经能隐约看见这一天的到来——到那时，人们会努力形成一个普遍相对论，一种与爱因斯坦相对论相反意义上的理论，我们想说的是既用于物理学也用于社会科学的：对这两种学科，一切似乎以对称的方式进行，但却是相反意义上的对称。对物理世界的观察者而言（正如火车上的旅客），那些和他的发展方向一致的体系，似乎是不动的，而最迅速的是那些在不同方向上行进的。对文化而言，情况正好相反，当它们与我们行进的方向一致时，它们在我们眼里就显得更为活跃；但是，在人文科学中，“速度”因素只具有比喻价值。为了使比较有效，人们应当用“信息”和“意义”来取代。然而，我们知道，一列与我们平行，而且速度相当的火车，我们会得到更多的信息（因为可观察
74 到旅客多少等）。比起那些超过我们，或在我们眼前一闪而过的火车，由于是朝另一方向上行驶，我们无法掌握更多的信息，至多可以说它行驶得太快，我们只有模糊的印象，速度的概念无从谈起。它不再是一列火车，也不再有“意义”，在我们的视界中，它不过是一个点而已。所以，似乎“表面运动”的物理概念和另一个概念有关，它同时属于物理学、心理学和社会学，这就是信

息量的概念，根据它们各自的文化的最大或最小的多样性，在两个人或两个群体中“传递”。

每当我们不由自主地要把一种文化看成惰性的或静止的时候，我们应该问这种表面上的不动性是否是由于我们意识里或潜意识里对其真实的意义一无所知所致。因为价值标准有别于我们，这一文化是我们同一错觉的牺牲品。换言之，我们互不关心，仅仅因为我们不 75
相像。

西方文明两三个世纪以来，完全转向使人拥有越来越强大的技术手段。如果采纳这个标准，人们自然以人均所拥有的能量作为人类社会发展的标准。西方文明，以其北美形式为准占据首位，欧洲国家随后，落在后面是大量的亚洲和非洲社会，它们将变得模糊不易区分。然而，当我们用上面所说的标准考虑这成百上千个所谓“不够发达”和“原始”社会时（不大适合对他们定性，因为他们没有这样的发展路径，或只占有次要的地位），它们是相互对立的；根据所选择的观点，我们会有不同的分类。

如果以战胜最恶劣地理条件的能力作为标准，无疑
爱斯基摩人和贝督因人（Bédouins）会摘取王冠。印度 76
比其他文明更懂得建立一个哲学—宗教体系。而中国，一种生活方式能够把人口不平衡所带来的心理后果减

小。伊斯兰文化在1 300年前就形成了人类生活——经济、技术、社会精神所有形式的连带关系理论，西方只是最近随着马克思的某些思想和现代种族学的诞生才找到这些理论。我们知道，这先见之明使阿拉伯人在中世纪的精神生活中占有怎样卓越的地位。西方，机器的主人，却明显对人体这一高级机器所知甚少。在这一领域一如其他相关领域，东方和远东反过来都比西方先进几千年；印度的瑜伽、中国的气功理论、古马里人的体育
77 运动都产生了包罗万象的庞大理论和实践体系。无土栽培不久前才列入议事日程，而波里尼西亚人已经实践几百年了，他们还教会世界航海术，18 世纪时曾经震惊了整个世界，他们向世人展现了一个比任何可以想象出来的更为自由高贵的社会伦理生活。

至于家庭组织和家庭成员与社会组织的关系，澳大利亚经济上落后，但在这一点上相对其他社会却居领先地位，为了了解那些他们有意识且经过深思熟虑而建立的一套法则，必须借助现代最为严谨的数学手段。是他们发现了婚姻仅是一块绣花底布，一切社会机构不过是其上的绣花图案而已。因为即便在现代社会，家庭角色趋向于减弱，家庭关系不是不紧密了，而是在家庭内部有所减弱，但是在家庭外，却通过与其他家庭的联系得到加强，家庭通过联姻可形成庞大的支柱，支撑起整个

社会大厦。澳大利亚人靠他们令人惊叹的洞察力，建构了这一理论，整理出主要方法，每一方法有其长、短 78
处，所以他们超越经验观察层面，而将其升华为驾驭整个体系的数学法则。向他们表示敬意一点也不过分，因为他们不仅创造了普通社会学，而且也引入了社会科学。

美拉尼西亚人（Mélanésiens）在美学上有丰富而大胆的创造，他们的天赋把精神潜意识中最晦暗不明的活动纳入社会生活中，使人类在这方面达到最高程度。非洲的贡献更为复杂，也更模糊，因为只是在最近，人们才开始猜想它们作为旧大陆文化“大熔炉”的重要的作用。认为这是所有影响的汇合之地，然后从此出发或者保留下来，但是总是在新的方向上转换。埃及文明—— 79
我们知道它对人类的重要贡献——只有作为亚洲和非洲以及古代非洲那些重要的政治体制的共同作品，才可以理解。它的司法建构，它长久以来躲在西方背后的哲学思想，还有它的造型艺术和它的音乐，系统地探索了每种表达手段所提供的一切可能性，这一切都是非凡过去的见证。而且，这一辉煌的过去直接被青铜、象牙的古老技术之完美所证实，远远超出西方同一时期的水平。至于美洲的贡献，我们上面已经说过，不再赘述。

此外，应当引起我们注意的不是这些支离破碎的成

果，因为这会令我们觉得这个世界像一个百衲衣。人们过多地罗列所有权：腓尼基人的文字，中国人的纸张、火药、罗盘，印度人的玻璃和钢……这些东西本身并不
80 重要，每个文化把它们组合起来、保留或排斥的方式才更为重要。而每一文化的独特之处在于其解决问题的方式，提出一些大体上对所有人都一样的价值。因为所有人无一例外都具有言语能力，也拥有技术、艺术、科学知识、宗教信仰、社会、经济和政治机构，而这含量（dosage）对每一个文化从来都不会是一样的，现代种族学注重揭示这些选择取舍的秘密根源，而不是分别列出一个特征表。

7. 西方文明之地位

对这样一个论点，或许有人会因其理论特点 81
提出异议。人们会说，在抽象的逻辑层面上，每个文化可能无法对另一个文化做出评价，因为文化不能摆脱自身的限制，因此最终是相对论的奴隶。但是看看我们的周围，注意世界一个世纪以来所发生的变化，您所有的思辨推理都将崩溃。远不是固守自我，所有的文明一个一个地承认它们中的某一个具有优越性，这个优越的文明就是西方文明。难道我们没有看见整个世界在逐渐借用西方的技术、西方的生活方式、西方的消遣方

式直至其服装吗？正如第欧根尼（Diogène）通过步行
82 （en marchant）证明运动一样，人类文化演进（la marche）的本身，从广袤的亚洲大地直到巴西热带丛林或非洲的部落，史无前例地一致在证明人类文明中的一种形式高于其他一切形式：发展中国家在国际大会上所谴责的不是使他们西方化，而是谴责没有给他们提供足够的手段来西方化。

这儿我们触及讨论的最为敏感的一点：为捍卫人类文化的独特性而损害文化自身，这是没有意义的。另外，人种学家很难对西方文明世界化现象做出正确的评价，理由有多个：首先，世界文明的存在可能是历史上独一无二的事实，或者以前就有的话，那也要到远古时期去寻找，对此，我们几乎一无所知。其次，所述现象在一致性上还笼罩着一种不确定性。事实上，一个半世
83 纪以来，西方文明或全面或其某些关键因素，例如工业化，渐渐向世界蔓延。如果其他文化想竭力维持它们传统遗产的某些东西，这一企图一般只限于上层建筑，亦即局限于最脆弱的方面，因此可以设想它们将被伴随而来的深层变化一扫而光。但是，这一现象正在继续，其结果不得而知。这一现象是否会以全面西方化，附带着俄国式或美国式的变体而告终呢？（宗教、哲学）诸说混合形式将会出现，正如我们在伊斯兰国家、印度和中

国所看到的那样？或者这种潮流已近尾声即将消失，西方世界就要垮了，正如史前期的巨兽，由于身躯过于庞大，与保证其生存的内在机制不相匹配而灭绝一样？通过这些考虑，我们尽力评估正在我们眼皮底下发生的这一切事件，而我们有意无意地都是这一过程的施动者、助手或者受害者。

首先，我们注意到这种对西方生活的接受，或对它 84
某些方面的接受，远非如西方人所以为的那样是自发的，更多的是由于没有选择而极少是自由做出的决定。西方文明组建军队、在国外建立商行、开拓种植园地、向世界各地派送传教士，直接或间接地干预了有色民族的生活，彻底扰乱了他们传统的生活方式，通过把它的生活方式强加于人或者通过提供条件引发其生存环境的崩溃，而没有采用别的什么来取代之。被征服的人民或者说被瓦解的人民因此只能接受别人提供的办法；或者，如果他们不准备接受，便希望和它尽量接近，以便能在同一场地与他们较量。如果力量对比不存在这种不平等，那么所有的社会都容易参与竞争。他们的世界观（Weltanschauung）更接近巴西东部的那些可怜部落的世界观。在那儿，民族志学家居尔·尼缅达居（Curt Nimuendaju）懂得让土著人接受他，因此每当他从文明
都市返回到那儿时，当地的印第安人想到在远离那块他 85

们认为唯一值得生活的地方——他们的村庄——他可能受到的痛苦，都会因怜悯而哀伤泪下。

不过，我们述说这一保留看法时，只是把问题转移了。如果不是人们的一致行为构建了西方的优越性的话，那么，不正是它所具有的强大能量迫使人们趋向一致吗？我们在这儿遇到了困难，因为这种力量的不平等性不再属于集体的主观性，正像我们刚提及的参与的事实。这是一个客观现象，唯有借助客观原因才能解释。

这儿，我们不是在做文明的哲学研究；人们可以连篇累牍地对西方文明所提供的价值性质进行讨论，而我们只强调那些最明显的、最不引起争议的价值。这似乎可以归结为两点：按照怀特的说法，西方文明一方面竭力提高人均可享用的能量，另一方面保护和延长寿命。简言之，人们将认为第二个方面是第一个的形态
86 (modalité)，因为可支配的能量随着个人生存的利益和寿命的绝对值在增加。为了避开任何争论，人们一开始就承认，这些特点可能伴随着补偿现象，在某种意义上，这种补偿现象起到刹车的作用。比如，世界战争的大屠杀和可支配资源在个人之间和阶级之间再分配的不平均性。

假定如此，我们立刻注意到，如果西方文明的确排他地——这或许正是它的弱点所在——致力于这些任

务，那么它肯定不是唯一的。所有人类社会，从最远古起，都是在同一个方向上行动；这些偏远且古老的社会——我们很自然地把他们等同于今天的“野蛮”部落——在这一领域完成决定性的一步。目前，这些进步总是构成我们所谓文明的最大的组成部分，如新石器时代的革命——农业、畜牧业、陶器制作、纺织等。对所有这些“文明的技艺”，我们 8 000 或 10 000 年以来所做的不过是使之完善而已。 87

的确，有些人有一种不好的倾向，把最新的发现说成是努力和想象的结果，而人类在其“野蛮”时期（barbare）所完成的是偶然的事实，总之不值一提。这种谬误在我们看来是如此严重，它的蔓延如此之广，深深地阻碍了我们对文明之间的关系采取正确的看法。我们认为，彻底地去除这一观点是不可或缺的。

8. 偶然与文明

89 人们在人种学论文中——而且并非不重要的——说人类应该把对火的认识归功于偶然的打雷或丛林火灾，这样，偶然烤焦的野味启发了食物的烤制；陶器的发明是居室旁边一团黏土被遗忘的结果。据说，人类开始是生活在工艺的黄金时代，发明像开花结果一样自然方便，而劳作的辛苦和天才的闪现，归现代人。

这种天真的想法源自对基础技术所包含的复杂性和多样性的全然无知。要制作有用的石器，
90 在石头上敲敲打打直至它破裂开来，这是不够的：

有朝一日您来试着复制史前那些主要的工具，您就会发现。那么——也通过观察当地人依然使用的技术——人们会发现不可或缺的程序的复杂性，有时这种复杂性竟然表现在真正“打制器”的准备制作上：平衡锤用以控制冲击和方向；吸震器用以避免震动，使破碎中止。还需要一整套的概念，关于选址、提取过程、所用材料耐力和结构、适宜的手法等。一句话，对一个真正的“石器”（源自希腊语 Lithos，“石头”之意）的制作工序做必要的更改，它就符合冶金业的各种程序了。

同样，自然火有时可以烘烤食物；但是难以设想（除了火山爆发，其地理分布有限）它能使水烧开或者用蒸汽烧饭。然而，这些烧烤方法和其他方法一样也是普遍的。所以当人们想对前者做出解释时，没有理由排除发明活动是为后者而得到的。 91

陶器制作提供了一个佳例。因为普遍认为，没有比挖一块黏土，用火把它烧硬更简单的事了。那么您来试一下吧：首先要找到适宜的土，然而，如果大量的自然条件为达到这一目的是必要的，却没有一个条件是充足的，一定还要掺入一种惰性物质才能烧制出有用的容器来。要建立成型的工艺，在一定的时间过程中保持平衡状态，这并不容易实现，其间还要变动尚未“黏住”的造型物件的位置。最后还要发现特别的燃料，窑室的形

状、温度高低和烧制时间的长短都会影响到陶器的质量，陶器是否破裂、破碎和发生变形，都与这些因素有关。

所有这些程序繁多而又复杂，偶然为之不可能成
92 功。每个动作单独来看没有意义，唯有靠想象、人为追求和经验的组合才能成功。偶然性可能是存在的，但它本身不能导致任何结果。大约2 500年来，西方世界经历了电的存在——无疑是偶然发生的——但是这一偶然本来没有结果，直到安培、法拉第根据提出的假设刻意为之。农业、畜牧业诞生时，偶然性在弓箭、飞去来器或吹射筒的发明上并没有比青霉素的发现——再说，我们知道它不是不存在的——起到更大的作用。因此，我们应该把技术的传播与技术的完善和创造区别开来：前者是把技术一代一代传下去，这总是比较容易做到的；而后者总是意味着，无论企图得到怎样的技术，同样需要某些个人的智慧和想像力，所谓的原始社会并不比其他社会缺少巴斯德和帕里西[1]这样的发明家。

93 下面我们还会谈到偶然与概率问题，但在别处，起另一种作用。我们不是用它来轻松地解释现成发明的诞

---

① Bernard Palissy（1510—1589），法国作家、学者、陶艺家，对地质和农艺学也感兴趣。——译者注

生，而是为了对另一现实层面上的现象加以阐释：这就是，尽管有一点想像力、发明和创造力，我们完全有理由假设这个量在人类文明进程中几乎是常数。这些力的合力仅在某地、某时才会引起重要的文化变动。因为要达到这一目的，纯粹的心理因素是不够的，它们首先应当就在眼前，有足够多的个体怀有同样的想法，以得到公众的支持，而这个条件本身还要取决于其他许多历史、经济与社会因素的汇合。为了对文明进程的不同加以解释，人们终于可以援引所有原因，这些原因如此复杂、如此不连贯，以至于可能无以知道它们是出于实用目的，抑或是由于出现——不可避免地——与观察手段相关的干扰所造成。果然，为了把又密又细的线团拆 94
开，不会比把所考虑的社会（及其周边世界）置于所有时刻并进行全面的民族志的研究更加简单。即便不提及工程的浩大，我们也知道民族志学者——他们的工作范围本来就很有限——在观察时常常受一些细微变化的限制，这些变化是由于他们出现在所研究的人群中引起的。对现代社会而言，人们也知道“民意调查”——调查最有限的手段之一——在调查中加上一条迄今没有对自身反思的因素，就可能改变民意方向。

这种情况说明把概率问题引入社会科学的合理性，它在物理学的某些分支中早已存在，例如在热力学中。

我们下面还会说到；暂时只需记住现代发现的复杂性不是由于我们具有更多和更好的天赋。完全相反，因为我
95 们承认在历史的长河里，每代人为了发展，都只需在先辈留下的资本中增加一笔固定的金额，我们9/10的财富甚至更多都归功于他们。如果正如人们喜欢做的那样，人们以文明伊始的出现时期为参照来估计主要发现的出现日期，我们注意到农业出现在新近的阶段，相当于这一文明长度的2%；冶金是0.7%，字母0.35%，伽利略物理0.009%……西方的科学和工业革命整个处在人类有史以来的0.05%。所以，在确证它用以完全改变人类生活的意义时，应当谨慎。

然而——我们以为对我们的问题给出了决定性的表达——从技术发明的角度以及使之成为可能的科学思考
96 来看，西方文明的确表现得比其他的文明更善于累积：在拥有了同样的新石器时代的资本之后，它懂得加以改善（拼音文字、算术和几何），此外它很快忘记其中的某些发明；但是在停滞不前的时期，这个时间大约是2 000年至2 500年（公元前1 000年至大约18世纪），它突然成为工业革命的策源地，从它的规模、普及的范围及其后果的重要性来看，唯有昔日的新石器革命才能与之媲美。

因此，在人类历史上有两次——大约间隔2 000年——

人们懂得积累许多的发明，且朝着一个方向。一方面是数量多，另一方面这种连续性集中在一个足够短的时段里，以使技术的高度合成成为可能。这种综合引发了人与自然意味深长的变化，而这一变化又使得其他的变化成为可能，化学催化剂所引起的连锁反应这一意象可以 97
表明这一过程。两次，至今在人类历史上仅仅发生过两次。这是怎么发生的?

首先，不该忘记其他具有同样累积特点的革命在异地、异时也展开了，不过是在人类活动的其他领域里。上面我们已经解释了何以工业革命和新石器革命（时间上先于工业革命，但同样得到关注）是唯一能被我们视为革命的，因为我们的参照系统可以对之加以测度。所有其他变化，肯定也发生了，不过仅是以片断的形式或根本变形了的显现，对西方的现代人，它们不具有“意义”（总之，没有西方意义上的意义），甚至可以说它们对于西方就仿佛不存在一样。

其次，新石器革命的例子（现代西方人唯一可以相当清楚地表现的）应当对西方人有所启迪，使他持谦逊态度，如果他倾向于认为一个种族、一个地区或一个国家优越。工业革命在西欧诞生，然后在美国出现，接着 98
是日本，1917 年以来在苏联得到迅速发展，明天无疑还会出现在别处。从半个世纪到另一个半个世纪，每 50

年，工业革命之火就在某个国家的中心燃烧。千年之后，优越性问题，我们引以为骄傲的问题会变成什么样的问题呢?

大约千年或两千年之差，新石器革命同时在爱琴海峡、埃及、近东、印度河流域和中国开始了。自从运用碳 14 法确定考古年代以来，我们猜测美洲的新石器革命——以前我们认为发生得比较晚——其实不比旧大陆开始得更晚，很可能在三四个小山谷还提前了几个世纪。对此，我们今天还知道什么呢?相反，我们可以肯
99 定的是，谁更古老的问题并不重要，正是因为同样的工艺在如此广袤的土地上出现的同时性（紧随社会动乱之后）和出现在如此偏远的地区，清楚表明它不是源于一个种族或一种文化的天赋，而是在一般的条件下发生，只是这些条件太普通了，我们意识不到而已。可以肯定，工业革命若不先在西欧和南欧出现，日后也必然会出现在地球的某个地方。而且如果工业革命蔓延至凡有人居住的地方——这是很可能的——那么，每一文化都在其中加进了自己特有的贡献，千年以后的历史学家自然会把谁先开始工业革命一个或两个世纪这样的问题看成是不值一提的事。

这样假定，我们应该引出一个新的限定，即使不是对有效性，至少也是对严格区分静止历史和累积历史。

这一区别不仅与我们的利益有关，正像我们已经指出的，而且它永远不可能是清晰的。在技术发明方面，肯定没有一个时期，没有一种文化是绝对静止的。所有民族都拥有和转换、改善或忘记足够复杂的技艺，以使他 100
们在这一领域独领风骚，没有这个他们可能早就消失了。所以差别永远不是累积和非累积历史之间的，任何历史都是累积的，只是程度上有别而已。例如，古代中国人、爱斯基摩人已经高度发展了机械技艺。只差一点点，他们就可以到达引发“连锁反应”的那个点上，决定性地从一种文明过渡到另一种文明。火药可以说明中国人在技术上已经解决了所有问题，除了大量的使用问题。古代墨西哥人也不是不知道车轮，如人们常常说的那样，他们非常清楚，所以能够制造儿童用的动物拉车，他们只差一个步骤就可以拥有运货车了。

在这些条件下，“累积较多”（plus cumulatives）的文化的相对稀有性（对于每个参照系统）问题，较之于“累积较少”（moins cumulatives）的文化，就归结为一个属于概率计算的已知问题。例如，在游戏轮盘上连续 101
两个数字（例如 7 和 8，12 和 13，30 和 31）出现得相当频繁，三个连续的数字已经不多见，四个的就更少。多次掷骰子之后，可能会出现一个六位、七位或八位按照数字的自然顺序排列的数字。若我们把注意力只集中

在长的数字上（如果所赌的为 5 位连续的数字），最短的数列对我们就变成了无序的数列。这是忘记了它们只在一个分数值上区别于我们的数列，如果换种角度来考虑，它们可能也呈现出规律性。再进一步比较，一个游戏者，把他所有的赢利都转到越来越长的数列上，在成千上万次之后他可能对连续 9 位数字的数列的出现不再有信心，因此觉得不如早些放弃为好。但是，另一个游戏者并不如此，而是赌另一类的数列（例如，红和黑或
102 单复数交替出现的节奏）。第一个游戏者看到的是无序，而对于第二个游戏者却是有意义的组合。人类并不在唯一的一个方向上演进，在某些方面似乎是静止的甚至是倒退的，从另一角度而言，并不意味着这不是重要的转换之所在。

18 世纪英国伟大的哲学家休谟有一天要解决一个许多人提出的伪问题。人们问他为什么不是所有的女人，而只是少数女人才漂亮。他简单地说，这个问题没有意义，如果所有女人同最漂亮的女人一样美丽，我们便会觉得她们相貌平平，我们会把美丽的形容词留给那些少数不在这一标准里的姑娘。同样，我们对一定类型的进步感兴趣，我们就会给予高度评价，而对其他的则漠不关心。因此，进步向来只是在人的先定趣味意义上的最大的进步而已。

9. 文化合作

现在我们要从最后一个方面来考虑我们的难题。一个如我们上文所说的赌客，只是把赌注下在最长的数列上（无论它如何排列），很可能会破产。而对几个打赌者而言，他们联合起来把赌注下在具有绝对价值的同样的数列上，但是在好几个轮盘上下赌，最后把每人的结果结合起来，情况就不是这样的了。因为如果单独得到 21 和 22，还需要 23 继续数列，显然，从 10 个轮盘上得到的比在一个轮盘上得到的机会多。 103

然而，这种情况与实现了最大累积历史的诸

文化很相像。这些特别形式从来不是孤立文化的事实，
而是许多文化有意无意地通过不同的手段（迁徙、借
104 用、贸易、战争）实现了这些“联盟”，我们刚才想象
了其模式。就是在这一点上，我们指出认为一种文化优
越于另一种文化的愚蠢性。因为，如果它是独一无二的
存在，那么，一种文化是“优越的”就无从说起，正如
一个孤立的赌客，他一向只能得到几个元素的小数列，
一个长数列“出现”的概率微乎其微。只有将人类整体
发展纳入亘古恒长的历史中，才有可能看见它的实现。
但是，我们上面说到没有文化是孤立的，总是与其他文
化联盟，正是这样才使它建构了累积的数列。在这些数
列中，概率为了一个长数的出现，自然地取决于联盟体
制的变化性、时间持续的长短和规模。

由此得到两个后果：

研究中，我们多次探问人类在他 9/10 的历史或者
105 更长的时间中，何以保持一种静止不变的状态：起初的
文明已有 20 万到 50 万年的历史，而生存条件的改变仅
仅发生在最近的 1 万年。如果我们的分析正确，那么不
是因为旧石器时代的人不如后来者聪明、有天赋，而仅
由于人类历史中 n 次组合用了 t 时间之后才出现，而它
原本可以出现得更早或更晚。这一事实不比一位赌客要
等多次掷骰子才可能得到想要的组合更有意义：这一组

合可能发生在第一次、第一千次或第一百万次，或永远没有。但在这一时期，人类正如那个赌客，不停地投入，从未意识到他在“建构”文化“事业”，投身于“文明的活动”之中的每一项都享有无与伦比的成功。一会儿他触及了成功，一会儿他反而使先前的获得受到损害。对史前社会的许多方面，我们都很无知。这使事实都简单化了，简单化可以说明这一进程的不确定性和 106
它的千头万绪，因为没有什么比这些懊悔更令人震惊的了。从勒瓦卢瓦[①]的鼎盛时期到莫斯特米时期（欧洲旧石器时代），从辉煌无比的奥瑞纳文化（欧洲旧石器的后期文化）以及索留特累时期的文化（欧洲上旧石器时代）到马格德林时期的粗俗、平庸，以及而后中石器时代各个方面提供的极端反差都是如此。

时间上如此，空间上亦然，不过应当用另一种方式表达。一种文化有幸把我们谓之文明的所有方面发明的复杂整体集中起来，这取决于诸文化的数量与多样性，它和这些文化参与建构——往往是不自觉的——共同战略。数量和多样性是我们着重强调的，旧大陆与新大陆在发明前夜比较清楚地表明这双重的必要性。

---

① 勒瓦卢瓦文化，以巴黎郊外勒瓦卢瓦-佩雷出土的剥片石器为标准的中期、后期旧时器文化，今指东部非洲的文化形态。——译者注

文艺复兴初期的欧洲是最多种多样影响的融合与交汇之地：希腊、罗马传统，日耳曼和盎格鲁—萨克逊的传统，阿拉伯和中国的影响。哥伦布发现新大陆之前的
107 美洲，就数量上而言，也享有不少的文化接触，既然两个美洲共同形成一个辽阔的半球。但是，正当欧洲大地上诸种文化相互丰富、充实之时，那些文化却只是好几万年分化（différenciation）的结果，美洲诸文化还没有时间来分岔（diverger），移民人口的增加只是发生在最近，它们提供了一幅相对同质的图景。所以，我们尽管不能说发现墨西哥或秘鲁时其文化水平低于欧洲（我们看到他们某些方面甚至高于欧洲），但其文化各个方面的发展却是不平衡的。除了令人瞩目的成功之外，此时的美洲文明充满着空白，它们有——如果可以这么说的话——一些“遗漏”（trous），也提供了早熟与成熟形式共存的场面，矛盾似乎比人们所以为的要少。它们的组织机构不太灵活，缺少多样性，这些可能解释了他们何以面对一小撮入侵者却崩溃了。其深层原因可以从这一事实得到，即美洲的文化“联盟”是在彼此区别不大的伙伴之间建立起来的，而在旧大陆，联盟的伙伴之间区别比较大。

108 所以，没有就自身和靠自身的累积社会，累积历史不是某些种族或某些文化所特有的，并因此区别于其他

文化。累积历史与其说是它们“自然”的结果，毋宁说是它们的“行为”结果。累积历史表达了一定的文化存在形态（modalité），这种形态不是别的什么，而是它们的“共在方式”（manière d'être ensemble）。在这种意义上，可以说累积历史是社会群体构成的这些超组织机构的特定历史形式，而静止的历史——如果确实存在——会是独处一方的社会生存方式的标志。

使他痛苦、阻止他实现其天赋的，就是孤立，这就是他的命运。

因此，我们看到，在人们一般所满足于其证明的种族和人类文化对文明的贡献中，往往有着对精神而言靠不住和不太令人满意的东西。人们罗列特征，认真探索起源问题，宣称一些优越性。他们的用意虽然很好，但是这些努力却毫无意义。因为缺少三个目的：首先，是赋予这个或那个文化发明的功绩从来不是肯定的。其次，文化贡献总是可以分为两组。一方面，我们有些文 *109*
化特征是孤立地获得的，其重要性易于评估，但这也提供了有限的特点。烟草来自美洲，这是事实。不过说到底，尽管国际机构为此表现出良好的诚意，我们也不必每次吸烟都要对美洲印第安人心怀感激之情。不错，烟草是生活艺术绝妙的添加物，同其他东西一样是有用的（例如橡胶），我们感谢它给予我们的愉悦和方便。但没

有烟草，我们的文明之根也不会动摇，万一需要，我们还会找到其他替代品。

在相对端，（当然，两端之间有一系列中间形式），则有系统特点的贡献。也就是说，与其特有方式相吻合，每一社会根据这特有方式选择和满足自己所有的人生渴望。这些生活方式的不可取代的性质和独特性——或者按照盎格鲁—萨克逊人的说法，这些“模式”（patterns）——是不可忽视的，但由于这些生活方式代表同
110 样多的排他选择，人们难以察觉到一个文明如何能够利用另一文明的生活方式，除非它放弃自己的生活方式。的确，妥协的企图只可能得到两个结果，要么其中一组的“模式”被破坏且崩溃，要么就是一个别开生面的综合。那么，第三个“模式”的突然出现，相对另两个就成为不可避免的了。此外，问题甚至不在于知道一个社会是否能够受益于邻国的生活方式，而是知道它是否又在多大程度上，能够理解它们，甚至懂得它们。我们看到关于这一问题不包含任何明确的答案。

最后，有贡献就有收益。但是若有具体文化存在，即我们可以把它们置于时空下的文化，而且，如果我们可以说它们“贡献”了，而且继续在贡献着，那么，这个假定受益于所有贡献的“世界文明”是什么呢？这不是一种有别于所有其他的文明、拥有同样的现实系数的

文明。当我们用世界文明一词时，我们指的不是一个时代或一组人，我们使用的是一个抽象概念。我们赋予这 111
个词一个价值，道德的抑或逻辑的：道德的，如果是关于我们对现存社会提出的目的；逻辑的，如果我们打算把对不同文化之间进行分析得到的那些共同要素用一个统一的术语来表示。在这两种情况下，不该掩饰世界文明这一概念是贫乏而且是框架性的，不包含很多的情感和智力内容。要对一个千年历史的重大文化贡献加以评估，并对思想、痛苦、渴望以及人为了生存而承担的重负加以评估，通过把它们与世界文明的标准联系起来，而世界文明还只是一个空洞的形式，这就会使之特别贫乏，会把它们的内容去掉，而只剩一个干巴巴的外壳而已。

相反，我们竭力要指出的是，真正的文化贡献并不在于一份特殊发明一览表，而在于文化之间的“区别性差距”。一个给定文化的每个成员都可以，而且应当对所有其他人怀有感激之情与谦卑之感，这一感情应该只 112
基于唯一的信念，这就是：别的文化不同于他的文化，而且以最不同的方式表现出来。这一点非常关键，即便他不能理解这些不同的绝对性质，抑或他尽管努力，也只能非常不完整地理解。

另外，我们把世界文明视为一种有限的概念，或者

是把复杂的过程笼而统之的一种方式。因为如果我们的论证有效，按人们通常所给予的这一术语的绝对意义，没有也不可能有绝对意义上的世界文明。既然文明意味着所有文化的共存，并且各自提供最大的多样性，甚至文明基于这种共存。世界文明不会是其他的，只能是世界范围内的各自保留其独特性的文化之间的联盟。

10. 进步的双重意义

那么，我们不是处在奇怪的矛盾之中吗？就 113
我们所用术语的意义而言，我们看到任何文化“进步”都取决于文化之间的“联盟”。这种联盟在于每一种文化在其历史进程中都加入它历史发展中所遇到的那些“机遇”（有意识或无意识的、自愿或被动的、企图或偶然的、刻意或被迫的）。最后，我们承认联盟越是在最为多样化的文化之间建立起来，它也就越繁复。假定如此，我们似乎处于矛盾中。因为如果任何进步都是这个“共同游戏 ”的结果，那么，在多少有点短的时间

内，这个“共同游戏”作为后果可能引起每个游戏者资
114 源的“同质化”。若多样性是初始条件，应当承认时间越延长，赢得的机会越小。

对这一不可避免的后果，似乎只有两个解决办法：一个是对每个游戏者而言，在游戏中引起“区别差距”。这是可能的，既然每一社会（我们理论模式的“游戏者”）是由各个组织的联盟构成的——宗教、职业和经济的，既然社会的份额是这所有组成份额的总和。社会的不平等是这一解决办法的最令人震惊的事例。我们用以说明的伟大革命——新石器时代和工业革命，正如斯宾塞清醒地认识到的那样，不仅伴随着社会的多样化，而且伴随着社会各组织机构区别性地位的建立，尤其就经济观点而言。人们早就注意到新石器革命很快就导致了社会的不同化，在古代东方诞生了庞大的城市中心，国家、种姓、阶级出现。工业革命亦然，无产阶级出现，引起新的人力剥削的更为
115 冲动的形式。迄今，人们倾向于把这些社会转型说成技术转换的结果，视为前因后果的关系。若我们的阐释是对的，因果关系（它具有时间上的连续性）就应当放弃——正如现代科学一般都有这种趋向——为了有利于两个现象之间功能上的相关关系。请注意，与历史相关的技术取得了进步，却导致了人剥削人的现

象，我们仍因技术进步而骄傲，这就不得不令我们持某种谨慎的态度了。

第二个办法很大程度上决定于第一个，就是不管愿意与否，在联盟中——这次是外部的——加入新伙伴，其“份额”很不同于最初联合时所具有的。这一解决办法也试过了，若“资本主义”一语大体上等同于第一个现象，那么，“帝国主义”或“殖民主义”将有助于说
明第二种现象。19 世纪的殖民扩张使工业的欧洲再度爆 116
发热情（的确不只是赢利），如果殖民地民族没有进入这一回路，这种势头会很快下降。

我们看到，这两种情况都在于通过内部的多样化，或通过接受新伙伴来扩大联盟，总之是增加游戏者的数量，换言之，回到起初时的复杂性和多样性。但是，我们也看到这些措施只能暂时放慢进程的脚步。只有在联盟内部才有剥削：在两个组织之间——支配和被支配的——存在接触和交换。尽管表面上缺乏使他们联合的单边关系，他们也应当有意或无意地把他们的份额加进来，而使他们对立的不同就会逐渐地趋向于减小。一方面是社会的改善；另一方面，殖民地民族逐渐获得独立，使我们看到了这一现象的发展。虽然这两个方向还
有许多路要走，我们知道事情必然朝着这一方向发展。 117
或许，确实应该把世界上出现的对立的政治、社会体制

阐释为第三种措施：人们可以设想一种每一次在另一层面上更新的多样化，通过多变形式、永远令人惊异的形式来无限地维持这不平衡的状态，一种人类作为生物得以幸存和人类文化形态继续存在的状态。

无论如何，过程难以用其他的方式表现，只能表现为矛盾的，概要之：为了进步，人们需要合作；而合作过程中，他们看到使他们合作有益而必要的多样性，这一多样性所带来的成果趋于统一。

但是，即使这一矛盾不可解决，人类神圣的职责也是在精神上时刻想着这两点，永远不只利用其中一点而失去另一点。无疑要当心盲目的地方主义，把人类的优
118 越权赋予一个种族、一种文化或一个社会的倾向；而且要永远记住人类没有一个社会具有可应用于一切的方子，人类用一种方式生活是不堪设想的，那样的话，世界该是多么的枯燥无味啊！

因此，国际机构任务艰巨，责任重大，一切远比想象的要复杂得多。国际机构负有双重使命，一要解决问题，二要唤醒民众。首先要帮助人类恢复以往的多样性，尽可能减少痛苦和以较小的危险取消那些名存实亡的机构，它们的存在对国际社会构成持久威胁。国际机构应当精简，必要时应当解散，以利于其他适宜机构的诞生。

但与此同时，他们应当密切地注意一个事实，为获得同先前机构一样的功能价值，这些新的机构形式不能以原来模式或以同样的模式产生或建立起来，不能归结为越来越无力，最终毫无效力的解决办法。相反，他们 119
应该知道，人类富有不可预知的可能性，每个可能性出现时都会令人震惊；应该知道，进步并不按与这种“改善过的相似性”适宜的意象实现，我们想一劳永逸，但它充满了冒险、断裂和惊世骇俗。人类总是被两个矛盾的过程纠缠着，一个趋向于建立统一，而另一个则力求维持或再建立多样性。系统中每一时代或文化的地位所选择的方向都是这两个矛盾过程中的一个，这一个在他看来有意义，另一个就成了第一个的否定。但是，正如人们会有这种倾向一样，说人类创造自身的同时也在自我破坏，这也来自一个不完整的看法。因为，在两个层面上和在两个对立的水平，确有两种不同的“实施”（se *faire*）方式。

世界受到单调和均一性的威胁，必须保留文化的多样性，国际机构的确没有忽视这种情况。他们明白， 120
为了达到这个目的，照顾地方传统，拖延这决定时刻的到来是远远不够的。要拯救的是多样性事实，而不是每个时代赋予的历史内容，而且没有一个历史时代能够使历史内容超越时代达到永恒，所以应当听麦子

生长[1]，应当鼓励秘密的潜能，唤醒所有人在历史留给我们的空间内共同生存的意识，还应当不惊奇、不反感和不抵触地准备面对所有这些新的社会表达形式所必定会有的异常的东西。宽容不是一种凝神观照的态度，宽大地对待曾经存在或现时存在的事物，而是一种积极的态度，能预见、理解和推动那些想存在的事物。人类文化的多样性在我们的身后，在我们的周围，在我们的前面。我们对它所能提出的唯一要求（多样性使每个人有了相应的责任）就是它实现的每一种形式都是对所有其他形式的最慷慨的贡献。

---

① 麦子生长是基督教传统中的一个意象，表示冬去春来、万物复苏，是收获的期望，表示世界永远是新的。列维-斯特劳斯借用这个意象说明，人们应当给所有企图以机会，使它们发展，万紫千红才能满园春色。——译者注

种族与文化



种族是什么？回答这个问题并不是人种学家的任务，体质人类学专家对此讨论已近两个世纪了，至今尚未达成共识。今天，没有什么可以表明他们对这一问题的认识取得了一致。最近我们得知，人类的人亚科可以上溯到300万或400万年以前，或更久远的年代。这就是说，对如此久远的过去，我们的认识永远是有限的，不足以对那些不同类型的骨骸加以确定，或许那仅是各自的猎物，或许他们之间也曾杂交过。某些人类学家认为，人这一种属可能很早就产生了不同的亚

种，后来在史前期还产生过各种类型的混血交配。结合
124 几个古老的特征以及最新的特征，可以使我们明白人的多样性。有人对此则持相反意见，认为人群基因孤立的出现是在非常近的时期，大约在更新世纪。这样，可以观察到的差别可能不是由于偶发差距（écarts accidentels），即在没有适应性价值特征（traits dépourvus de valeur adaptive）和孤立独处的部族能够无限维持生存之间的差距，独处的部族可能来自筛选因素之间局部的差别。因此，种族这一术语是指一个或所有由于某些基因出现频率最高或最低而有别于他者的群体。

在第一个假说里，种族现实尘封于久远的过去，我们无从认识。这不是科学假设，换言之，它是不可证实的，哪怕是间接地借助遥远时代留下的遗存痕迹；而是
125 一种具有公理性的绝对价值的肯定，因为人们认为没有假设就不可能理解目前的差异。这曾是戈比纳（Gobineau）的学说，人们将他奉为种族主义之父，尽管他清楚地意识到种族不是可以观察到的现象。他只是将这些现象假设为历史文化多样性的先决条件，否则，他认为无法对多样性做出解释，他承认产生了这些文化的社群源自群体之间的混合，而后者也是其他混合的结果。所以我们试图把这些不同的种族回溯到起源，以避免先入为主。但事实上，人们所争议的并不是种族的不同性，

而是文化的不同性。

第二个假说引出其他问题。首先，当大多数人说到种族时，所依据的基因变量均按照显性特征来确定，例如身高、肤色、脑型、发型等；假设这些变量之间是一致的——而实际上并不一致——那么没有什么可以证明它们与其他变量，那些有趣而感官却无法立刻感觉到的变量，也是一致的。然而，两者却是一样的真实。完全 126
可以设想，后一种变量有一个或几个全然不同于前一种变量的地理分布，并且它们之间也有不同。结果，按照所采用的特征，某些“不可见的种族”可能会在传统的种族内部看出来，或者再划分出那些人们规定的本来就不确定的界限。其次，既然在任何情况下都只是含量的问题，那么划定的界限也是任意的。其实，这些含量不知不觉地渐升或渐降，偶尔确定的极限值则取决于调查者为了归类而采纳的现象类型。这样，种族的观念一方面变得非常抽象，超越经验而变成一种逻辑前提、一种推理的方式，另一方面又与经验如此紧密地连接，直至消解，以至于我们最终不知所云。所以，许多人类学家简单地放弃使用这个概念，就没有什么可以奇怪的了。

的确，种族概念史与无适应价值特征的寻找混为一谈。因为特征如何能历经几千年的历史以别种方式保持 127
原样呢 ？而且，由于它们无论在好的或坏的方面都毫无

用处，由于它们的存在完全是任意的，它们今天何以能为遥远的过去作证呢？种族概念史也是被这一研究不断洗刷的失败史。即便它们筛选价值的理由有时不为我们所知，为了确定种族的不同，所有特征都被提及了，都一个个地呈现了，只要与适应现象有关。脑型就是如此，我们知道脑型处处都趋向于变圆。肤色亦然，温带地区的部族肤色变浅以补充阳光的不足，更好地避免佝偻病的发生。这时，我们不得已又转向血型，但是，我们开始怀疑它们是否同样不缺少适应价值：或许营养因素的功能，或许对携带的某些病如天花或霍乱不同的敏
128 感度。无疑，血清蛋白也是如此。

如果深入到人体的内部，结果会令人失望，那么，回溯至生命之初，会不会有些希望呢？一些人类学家打算对亚洲、非洲和北美洲婴儿出生时的表现加以观察，北美洲的婴儿又分白人和黑人两种。涉及运动行为和气质[①]，的确存在着不同，然而，即便在这种表面看来有利于证明种族不同的情况下，调查者仍然承认自己束手

---

① 《Current directions in anthropology》, *Bulletins of the American Anthropological Association*, 1970, vol. 3, *Part 2*, p. 106; J. E. KILBRIDE, M. C. ROBBINS, Ph. L. KILBRIDE, 《The comparative motor development of Baganda, American White and American Black infants》, *American Anthropologist*, 1970, vol. 72, n°6.

无策。有两个理由：首先，若这些差别是天生的，它们就显得过于复杂，以致每一个差别仅与一个基因有联系，而由于多个因素的组合作用，遗传学家目前尚没有可靠的方法来研究性格的转化。在最好的假设中，他们 129
应当满足于建立统计方法，不过这对于较精确地定义种族丝毫无补。其次，尤其是没有什么可以证明这些差异是天生的，没有什么可以证明它们是子宫内生命条件所致。子宫内生命条件属文化范畴，因为在不同的社会，孕妇饮食不同，行为举止也有差异。除此之外，对于幼童的原动性，其差别也是在文化层面上，可能是由于长久放在摇篮里或总在妈妈怀中。由此证明，用不同方式抱着孩子、牵着他走和给他喂饭的动作等导致差异。这些可能是唯一有操作性的，因为在非洲婴儿和美洲婴儿身上观察到的差别要比北美白人婴儿和黑人婴儿之间的差别大得多。确实，美洲婴儿，不论是什么人种，几乎都是以同一方式哺育的。

种族和文化问题要是这样提出来，就没有提到点子上。我们固然知道何谓文化，但我们并不清楚何谓种族。如果仅仅是为了试图回答题目所提出的问题，或许 130
无需知道什么是种族。的确，我们可以用更为复杂，然而也是更为天真的方式提出问题。人类文化总体和某些文化之间有差别，某些文化与别的文化之间的差异比它

们内部的差异更大——至少在一个不知内情的外国人的眼里如此——那是部族的特性，通过他们身体外貌的不同有别于其他部族。对后者而言，文化之间的差别小于那些体貌不同、文化有异的人之间的差异。能否不借助那些部族来解释和证实这些部族呢？大体上这就是人们期待我回答的问题。然而，这是不可能的，理由我已经说过，主要是遗传学家声明，无法把复杂的行为可靠地联系起来，如那些可以把其区别性的特点归结为一种文化，归结为确定的和地区性的遗传因素的行为，如科学
131 考察在当下或不久的将来能够掌握的特点那样。所以应该把问题缩小，我把它表述为：人种学能够独立解释文化的多样性吗？能够不借助它本身的合理性之外的因素做到这一点吗？能够无需预测它们最后的性质而规定为生物的，从而独立解释文化的多样性吗？的确，对文化和那些与文化不属同一范畴的“其他东西”之间可能有的关系问题，我们所能说的是——沿用一个著名的表达——我们不需要一个这样的假设。

不过，即使如此，我们也可能将它过于简单化了。仅仅这样看，文化的多样性在这一多样性的客观事实之外不构成问题。的确，没有什么可以阻止不同的文化共存，没有什么可以阻止相对平静的关系占主导地位，其历史经验证明它们可以有不同的基础。几乎每个文化都自诩为唯一

真正的文化，他们的社会是值得生活于其中的社会；它对别的文化一无所知，甚至否认其作为文化的存在。大多数我们称之为原始的人民，自己却名为“真正的人”、“好 132
人”、“卓越的人”，或简单为“人”；他们用自己不接受的形容词来修饰其他民族，如“土猴”或“虱子”。无疑，他们有种敌对的情绪，有时甚至会发生争端，而且会从一个文化蔓延至另一文化。既然不承认别人也是人，他们就通过报复手段来擒获用来祭祀的牺牲者，抢劫妇女或财产，这些都是我们的道德所谴责的习俗；但他们从来不会摧毁这样一种文化，或者使之屈从。德国伟大的人种学家居尔·恩科尔（Curt Unkel）毕生都献给巴西的印第安人，后者称他为尼缅达居，这一名字更为人们所知。当他在一个文明都市逗留良久之后重返当地时，他的朋友想到他离开他们，离开他们认为唯一值得生活的地方，而在外面遭受痛苦就不禁泪如雨下。这种对其他文化深深的漠视，反而成为一种保证，得以使他们按照自己的方式生活，按照自己的意愿存在，而且独处一方。 133

但是，还有一种态度，与其说是与前一种的对立，不如说是种补充，按照这一态度，外国人享有特权，他的在场代表着扩大社会影响或带来好运。他应邀去做客，主人会请他给新生儿起名。对婚约亦然，由于被看成是同远方部落结亲，婚姻因此也显得更有价值。从另

一角度来看，我们知道，住在落基山脉的印第安扁头人(Flathead)，远在接触到白人之前，就渴望知道别人对他们的看法，对他们宗教信仰的认识。为了与圣-路易-米苏里的传教士建立联系，他们毫不犹豫地派人穿越敌对部落的领地。只要诸种文化把自己看成多样文化的一种，它们会自动地互不理会，抑或视对方为伙伴而建立友好关系。在
134 这两种情况下，它们都可能对对方持有敌对情绪，有时还会攻击对方，但却不会对各自的存在造成威胁。但是，当其中之一觉得自己比对方力量强大时，情况就会全然改变，它的优越感取代了双方都承认的多样性观念，对文化多样性的肯定或否定决定了它们之间是否平等。

所以，就科学而言，真正的问题并不是某些人群的遗传基因和其成功之间可能存在着必然的联系，这些成功使他们沾沾自喜，作为优越的借口。因为，即使体质人类学家和人种学家一致认为问题得不到解决，他们也会互相友好致意，然后在分手之前同时确认他们之间没什么可以说的[①]。的确，16 世纪的西班牙人因为他们拥有船只，可以运送军队到大洋的彼岸，拥有马匹、护胸
135 甲和火器，就觉得优越于墨西哥人和秘鲁人。按此推理，

① J. BENOIST，《Du social au biologique：étude de quelques interactions》，*L'Homme，revue française d'anthropologie*，1966，tome 6，n°1.

19 世纪的欧洲人也自以为优于世界其他民族，因为拥有蒸汽机和几个其他可以吹嘘的技术成果。一般而言，的确如此，似乎科学知识，除了少有的例外，主要在欧洲产生并得到发展。尤其要指出的是，连遭到西方奴役或不得不追随西方的人民，他们也承认欧洲的这一优越性，因为一旦获得独立，他们便制定出目标，要追赶西方，补上发展道路上失去的环节。

这相对的优越性，在极其短暂的时间中的确存在，然而不能因此推论它表现出独特的能力，更不该认为它是决定性的。文明史中曾经有些文化在历史长河中闪现出异样的光芒，但是，这异样的光芒并不必然地出现在独一无二的发展道路上，也不是永远在同一个方向进行的。最近几年，西方注意到在某些领域的征服所导致的严重后果，他们终于开始问，为了享有其他某些价值而 136
不得不放弃的那些价值是否更值得保留下来？过去压倒一切的观念是进步可以持续不断，而唯有西方不停地向前赶，而将其他社会抛在后面，今天这个观念却被可以选择不同方向演进而取代。正如每个文化因在某个方面取胜而导致失去另一个方面一样，农业活动和定居生活神奇地使食物资源得到发展，人口因此大为提高，但是却引起传染病的传播。人口有限时，病原体维持不变，传染病也会趋向消失。可以说——也许人们并不知道——成为农

业的民族选择了某些好处却以某些害处作为代价；而游牧民族和采拾果实为生的民族却得到保护，因为他们的生活方式阻止传染病在人群中传播和在人畜中的传染，
137 当然，会以其他坏处为代价。

社会哲学相信生命形式单向演进，这一观念生物学也有，不过早得多。但是，19世纪以来生物学的发展使之得到加强，并使其具有科学地位。与此同时，希望把文化多样性的事实和它们又是不平等的事实结合起来。通过对人类社会可以观察到的不同状态进行考察，仿佛呈现出一条连续的发展阶段，由于生物遗传性和文化实现之间并没有因果关系，人们甚至声言两个范畴之间可以建立起关系，至少为类同关系，这一关系可能有利于道德评判。生物学家凭此描述一个生动的世界，永远向最大的多样性和最高程度的复杂性上发展。

然而，有一个显著的转折，即一系列转折中的第一
138 个，正在生物学家身上发生，本次报告就会涉及。社会学家借助生物学成果以发现在历史不确定的偶然背后演化的更刻板却更易理解的图表的同时，生物学家发现，他们原以为受到几个简单法则制约的演进其实包含着很复杂的历史。各种生命形式应当总是在同一方向上一个追随着另外一个，在生物学里“树”的观念首先取代了这一“行程”观念，“树”的观念允许种属之间建立血

统关系，甚至是血缘关系，因为随着有时发散、有时聚合的演进形式，血缘关系越来越不能得到保证；随后“树”本身又变成“格子”（treillis），一种图表，其中的图线相交同相离一样，结果是这些错综复杂路线的历史描述取代了过于简单的图表，在图表中人们以为能够固定多个途径，不是由一个形式而是由可变化的、因为节奏、方向和效能而不同的极其多样的途径。

然而，人种学家提供的正是同样的想法，只要稍微 *139*
对我们的最不同的社会有一点直接的了解，我们就会欣赏他们赋予自己的存在理由，而不是按照一些同他们并不相干的理由对他们加以评价和惩罚。对于按照其社会价值培养出来的观察者，似乎致力于发展异于自身价值的文明没有任何价值，他全然不承认那有别于他的社会的价值。他觉得只有在他的国家才发生了什么，唯有他的文明才拥有历史的优越权，不断地增加历史事件。对于他，只有这一历史才有意义（sens），即这一术语的双重含义，一是意指（signifier），一是朝向一个目标。对于其他的情况，他则认为历史不存在，至多不过是在原地踏步。

但是，这种错觉可以与同一社会中老人所具有的错觉加以比较，此外，还可以同持不同政见者加以对照。由于年龄或政治选择，他们觉得一个时代的历史驻足不

前，实际上这是由于他们不再介入。对年轻人或掌权的
140 活动家而言，他们热情地投入到时代潮流之中；但对老人和持不同政见者而言，那些事件在某种意义上凝固不动了。一种文化的丰富，或其中某个阶段的展开，不以其固有的特性存在，因为它随观察者相对这一阶段所处的位置而定，随他对这一阶段关注的多样性和多少而定。借用另一个意象，我们可以说诸种文化就像行驶得或快或慢的火车，每列火车在自己的轨道上，朝向不同的方向行驶。那些与我们行驶方向一致的火车，最长久地出现在我们的视线里；我们可以通过车窗自在地观察对方车厢的类型、火车的外观和旅客的模样。而在另一条岔开的轨道或平行的轨道上，有一列火车朝着相反方向开去，我们看到的不过是一个模糊的很快就消失了的影子，我们刚能识别而已，不过是一种视觉瞬时的混乱。它不能给我们提供关于火车本身的任何信息，而只是令我们恼火，因为它打断了我们安然的凝神观照，破坏了那梦幻般的风景。

每个文化中的成员都与其社会有连带关系，一如这
141 旅行者与他的火车。我刚才讲过，人一出生，甚至很可能在出生之前，我们周围的人情、物事就已经对我们构成了一个复杂的参照系统——行为、动机、潜在的判断；随后，教育又使我们成为我们文明的产物。我们完全生活在这一参照系统之中。其他在我们文化之外的，

我们只能通过走了样的形式察觉到，我们的参照系统甚至使我们无法对它们有所认识。

至于所谓的原始部族及其习俗可能会直接间接地影响到人口的问题，最近遗传学家的态度发生了变化，可以证明以上所言。这些习俗世世代代都由怪异的婚姻规则和任意的禁忌组成，例如只要母亲还在哺育新生儿，那么夫妇间禁止有性生活——哺乳期有时直到幼儿三四岁；首领及长者享受多妻特权；甚至包括让我们愤怒的习俗，即杀婴。这些看来都没有意义，只适宜描写和记录在册，正如人性所具有如此之多的任性行为和特别的 142
举动一样，我们甚至可以说杀婴是有罪的。直至 20 世纪 50 年代，一门新的学科——遗传学出现以后，那些我们过去斥为荒谬、犯罪的行为才对我们显示了意义，为我们呈现了其道理之所在。

尼尔（J. V. Neel）教授和伙伴们几年来对热带美洲保留完好的多个部落进行了考察，研究结果发表在《科学》杂志最近一期上，与此同时，也向大众普及了相关知识。他们的研究也分别得到南美洲和新几内亚①

---

① J. V. Neel，《Lessons from a "primitive" people》，*Science*，n°170，1970. E. Giles，《Culture and genetics》；F. E. Johnston，《Genetic anthropology：some considerations》，dans《Current directions in anthropology》，*op. cit.*

研究的证实。

我们习惯于把那些离我们最远的“种族”视为同质
143 的。所有黄种人对白种人而言，都是一个模样，反之亦然。其实，实际情况要复杂得多。例如，从整个大陆上[①]看来，澳大利亚人体形上都是一样的话，那么对同一区域不同部落的考察，也还是会发现某些遗传频率（fréquences génétiques）显著有别。而这些差别不仅在同一部落村子之间，而且在语言、文化皆不同的部落之间都很大。与人们所以为的相反，部落本身并不构成一个生物单位。如何解释这一现象？也许，新的村庄是根据分开和合并两种方式形成的。首先，一个家族从家系中分离出来，另择地而居；不久，一些亲属来与他们会
144 合，共居一地。如此一来，构成的遗传组（stocks génétiques）较之他们偶然地融合于一个部族要大得多。

由此得出一个结果：若同一部落所有村子起初是由不同的基因组织构成，每一部落在相对孤立状态下生活，由于部落有不等的生殖率，它们之间互相公平竞争，那么他们重构一整套的条件——生物学家很清楚——较之动物的生存条件最有利于演化。然而，我们

① A. A. Abbie，《The Australian aborigine》，*Oceania*，1951，vol. 22；《Recent field-work on the physical anthropology of Australian aborigines》，*Australian journal of science*，1961，vol. 23.

知道，从类人猿化石到目前人的演进，比较而言，是以极快的方式形成的。只要承认我们在偏远地区观察到的条件，我们就大致知道人类原初的情形。应当承认，这些生存条件看起来非常简陋，却最宜于使人成为我们今天这个样子，而且仍然是最能够使人在同一方向上演化，并保持演化的节奏的条件；而在当代巨型社会中，基因的交换以别种方式进行，反而会阻止演化的进行或迫使其转向其他方向。 145

这些研究也论证了，在所谓的野蛮人（不包括有外来传染病的部落）那里，儿童的死亡率、传染病导致的死亡率远不如人们假定的那样多。人口微弱增长可能是其他因素所致：生育间隔有意延长，基本上是相应的哺乳时期和禁止性生活的时期；实行流产、杀婴使一对育龄夫妇大约每四五年生一个孩子。尽管杀婴行为令人难以接受，但是作为出生选择的方法，它基本上与“粗糙”社会里的儿童高死亡率不相上下，有些社会仍然以此作为一种避孕方法，今天实属必须，为了避免数万或数亿的人降生在一个超负荷的地球上。较之提前结束生命，这种景象同样令人感到可悲。 146

世界上有许多地方，曾把多妻看成是社会意义上的成功，也视为长寿手段，下面我还会对此评述。因此，若所有女子因上述理由，大致有生育同样多的孩子的倾

向，那么，妻子多少不等的男人，其生殖率便大为不同。正如我曾在图比-卡瓦伊伯（Tupi-Kawahib）印第安人那里观察到的，那些住在马德拉河流域（Madeira）的印第安人，首领应当有旺盛的生育能力，这是首领的属性之一。在一个只有十五六个人的小社会里，首领对部族所有婚龄女子或正在成熟的女子都可以占有，生殖率则更不同。

然而，在这些社群里，首领制不总是世袭的，即便世袭，选择余地也很大。三十多年前我在南比克瓦拉人（Nambikwara）那里，看到小的部落和半游牧的人群，都有首领。首领除了可以拥有多个妻子这一特权外，我
147 震惊地得知，他所享受到的远不如他所承担的责任多。其实，首领多是社群集体的要求，他得具备非凡才能，体魄强健，擅长公众事务，具有创造力。无论所苛求的才能是什么，令人喜欢或反感，它们直接间接地都和遗传因素有关，多妻制有利于他们继续生存下去。的确，类似的调查表明一个多妻男子有更多的孩子，儿子有姐妹或堂姐妹，他们可与其他家族联姻，可以说一夫多妻制产生了一夫多妻制。于是，一定的自然选择方式受到鼓励和加强。

我们知道殖民者或征服者带来的传染病曾引发了怎样的灾难，有时几天或几周内整个部落都被吞噬掉了。

我们还发现，所谓原始人民似乎对他们自己的传染病具 148
有非同一般的免疫力。儿童与母亲亲密地接触，与周围环境的亲近，是高免疫力的缘由所在。早早就暴露于各种各样的病原体下，儿童的先天免疫力转换成后天免疫力，这更容易得到保证。

至此，我仅考虑了内部平衡因素，皆属人口学和社会学的范畴。这些繁复的礼仪和宗教信仰，在我们看来好像是些可笑的迷信活动，但是其效果却使得人们与环境保持平衡，我们还需要增加什么呢？植物被视为值得尊重的生物，若无理由，若不事先用祭品来使灵魂平息，就不去动它。为了生存，人们狩猎。猎物种属虽不同，却无一例外都受到超自然神的保护。如果滥杀，或
不放过雌性动物和幼崽，猎人将会受到神的惩罚。最后 149
一个观念，人类、动物、植物拥有共同的天地，因而，对一种生物的过度摧残，就当地人的哲学理念而言，人自己的寿命就会缩短。这些说法或许天真，但是非常有效，它证明了以智慧构想的人文主义不应当从一己出发，而应当在自然中赋予人一个合理位置，不是充当自然的主人以及破坏者，不该不考虑后代的需要和最显而易见的利益。

我们的认识应该提高，我们应该意识到新问题的出现，对那些我们以前嗤之以鼻的生活方式、社会习俗和

宗教信仰，对它们的客观价值和伦理意义，我们以前最多不过是以居高临下的姿态审视之，而今天，我们应该接受。随着人口遗传学进入人类学舞台，另一变化突然
150 发生，其理论影响范围更大。我刚才提及的所有事实皆属于文化范畴；这些事实涉及某些人群分开和聚合的方式，涉及习俗规定两性的结合以及生育的模式(modalités)，涉及放弃或哺育孩子所规定的方式，还涉及权利、巫术、宗教和宇宙学等。然而，我们看到这些因素直接间接地决定了自然的选择，且左右了它的走向。从此，与种族观念和文化有关问题的数据变得混乱起来。整个19世纪和20世纪的上半叶，人们都在问，种族是否影响了文化，又是以何种方式影响的。首先要承认这样的问题无法解决；此外，现在我们发现情况发生了逆转：很大程度上是人类社会所采用的文化形式，以及他们过去所偏爱的、今天依然喜欢的生活方式确定了他们生物进化的节奏和方向。非但不该问文化是否与种族有关，我们发现种族——或人们一般对此术语所理
151 解的——是文化中的一个功能。

怎么可能会是别的情况呢？因为是社群确定了其地域界限，界限是自己确定的或被迫的，它与邻近人民关系友好还是敌对，决定了允许、鼓励通婚或者禁止，这样，相对重要的基因交换便会在他们中间发生。即使在

当今社会，婚姻也不是完全任意的行为，有意无意的因素都在发挥着作用，如未婚夫妇居住的远近、他们所属的族群、各自的宗教信仰、所受的教育水平，都起着决定性的作用。最近的研究为我们提供了无文字社会更详尽的情况，倘若可以从普遍性的风俗习惯出发，如果承认他们从远古走来而幸存至今，我们将接受这一观点，即社会生活刚出现时，我们的祖先可能就懂得和实施严格的婚姻规则，把堂兄弟、堂姐妹看 152
成真正的兄弟或姐妹，所以他们之间的婚姻就是乱伦，因而受到禁止，表亲之间反过来却可以结为夫妇，甚至这是规定的；而在其他社会则相反，在那里任何亲属关系，无论多远的远亲，都不允许结婚。或者，比前面提到的规则还要更微妙，这些社会在表亲之间还有区分，表亲分成两类，一方面是父亲姐妹的女儿，另一方面是母亲兄弟的女儿，一个得到许可，一个绝对禁止，但并非时时处处都是一样的。这样一代又一代都遵循的法则，怎么不会对遗传基因产生影响呢？

这还不是全部。每个社会实施的卫生规定，确定应给予每类疾病或功能衰退相对重要和有效的治疗，这在不同的程度上允许或预见了某些个人存活和遗传物质的扩散，否则，那些人就会去世得比较早。同样，说到对某些异常遗传的文化态度，我们已经看到，对于杀婴行

153 为，在确定的情况下两性儿童所谓的异常出生、双胞胎等没有区别地都要杀掉，或只针对女婴。最后，夫妇的相对年龄、生育力随生活水平、社会地位而有差别，至少对一部分人而言，直接间接地要服从这种规则，其根本的原因不是生物的而是社会要求的。

种族和文化关系的问题反过来了。几年来，我们已经看见变化，红细胞先天异常的镰状红细胞性贫血特别能说明问题，这种病如果同时遗传自双亲往往是致命的，但仅仅20年，我们就知道如果只遗传自单亲，它反而使携带者具有抵抗疟疾的能力。所以说这是一种特征，一种人们原以为没有适应价值的特征；又是一种生物化石，允许根据频度（gradients de fréquence）复现
154 可能存在于部族之间的古老的联系。随着发现异型个体从镰状红细胞性贫血的基因能获得生物学的好处，一方面证明它们能够比因生物学而被判刑的同型接合的人有更高的再生率；另一方面，非带菌者由于对疟疾的某些形式特别敏感，更易夭折。随着这些发现，最终找到种族身份鉴定的静态标准的希望破灭了。

F. B. 李文斯顿在一篇令人难忘的文章[①]里，分析了

---

① F. B. LIVINGSTONE，《Anthropological implications of sickle cell gene distribution in West Africa》，*American Anthropologist*，1958，vol. 60，n°3.

遗传学家的理论影响——我很想说是哲学的影响。作者对疟疾发病率、镰状红细胞性贫血率和语言以及文化的分布进行了考察，并且对整个西非做了比较研究。他首次运用生物、考古、语言学和民族志所提供的资料对所有相关的事实进行了考察，并令人信服地指出，疟疾的出现和镰状红细胞性贫血后来的传播应当是农业生活造成的：赶走或杀死野兽，大面积开垦土地导致形成沼泽 155
地，而形成的死水坑则有利于繁殖传染疾病的蚊子；水坑迫使这些小虫去适应人——可以寄生的、数量最大的哺乳类。他还考虑到其他的因素，根据不同的族群，镰状红细胞性贫血的发病率使人联想到关于那个时代的可靠假说，即族群是从那时起就定居下来直至今天，以及部落迁移和他们获得农业技术的相对日期。

因此，我们同时看到，一方面，遗传的不规则性不能见证一个如此遥远的过去（因为，遗传不规则性传播至少部分地是与防止文化变化的生物后果成正比的）；但另一方面，遗传的不规则性让我们明白了较近的历史，如农业被引入到非洲不超过几千年。人们在一方面所失去的，在另一方面得到。人们放弃用种族特点来解释巨大的差别，而是通过在宏大范围内考虑这些差别，就以为在文化之间做出了区别；但是，当采用更细的观 156
察层次时，人们就不能如此考虑了。就结合文化现象而

言，种族特点不是其原因而是结果，这给相对较近的时期提供了极为珍贵的信息，而且与其他历史相反，考古学、语言学和民族志数据能够确证。在从“文化宏观进化”观点过渡到“遗传微观进化”观点的条件下，种族研究和文化研究的合作才有可能。

的确，这些前景使两个学科的研究得以各自定位。它们的研究部分相同，部分互补。首先看相同点，文化在几个方面上都可以与遗传特征的不规则量相比较，人们一般用种族一词指遗传特征。文化有许多特征，其中一些和周边文化或遥远文化不同程度地有着共同点，而其他特征多少明显地使之分离。这些特征在系统内达到平衡，无论是文化的还是遗传的，系统都应该是动态

157 的，否则会眼看着被其他更适宜传播和再生的系统逐渐排挤掉。为了发展差异，为了使一种文化与其周边文化区别开来的界线明晰清楚，条件大体上与有益于群体之间保持生物差异的条件一样。例如，在相当长时间内保持相对隔绝状态，只进行有限的文化交流或遗传交流。除了程度之外，文化障碍与生物障碍性质相同，特别是所有文化在人的身体上都打上了印记：服装样式、发型和首饰，肢体的损伤和行为举止。文化模仿种族之间存在的差异，因此，文化障碍更真实形象地预示出生物障碍，通过偏爱某种体形，文化障碍使生物障碍稳定，或

许也会使之扩大。

大约 20 年前，我受联合国教科文组织的委托，曾 158
写了一本小册子[1]。我在其中用了联盟观念，借以说明孤立的文化无法独自构建真正累积的历史条件。为此，我说各种文化应该自愿或不自愿地加进他们各自的份额，从而在伟大的历史舞台上才最有可能使延续得以实现，使历史得以进步。目前，遗传学家就生物进化观点提出了相近的看法，他们指出一个基因组其实就构成一个系统，其中某些基因起着调整作用，而其他的则对唯一的可遗传特性施加合力，假如好几个可遗传特性依赖同一个基因，情况则相反。对个体基因组如此，对通过几个基因库（patrimoines génétiques）内部进行组合的社群亦然，以前人们在其中本可以认出一个种族类型，社会群体应当总是如此，这样最佳平衡就可以建立起来，改善继续生存的条件。就这种意义而言，可以说基因重组在人类历史中扮演的角色一如文化重组在生命形式、技术、知识和信仰的演化中扮演的角色一样，所有
社会是因它们这些方面的特质而有区别的。 159

我们也许只能保留地提醒这些类同性。的确，一方面文化遗产比遗传型进化快得多，比如，在我们曾祖父

① 《种族与历史》，1952。

母所经历的文化与我们的文化之间有很大的差距，然而我们遗传了他们的特性。另一方面，地球上现存文化或几个世纪以前曾经存在过的文化数目大大地超出种族的数目，最细心的观察者曾经欣喜地对它们加以清点，是好几千个对几十个。各个数量级之间巨大的差距提供了一个决定性的论据，反对那些声称归根结底，是遗传物质确定历史进程的理论家：因为历史变化快得多，而且按照永远比它多样化的途径进行。遗传在人身上所确定的是能够获得随便一个文化的一般能力，但他的文化却取决于他出生的偶然性和他将接受教育的那个社会，个体因其固有的基因库先天决定只能获得一种特殊文化，他们的后代会处于特别不利的环境。不过，既然他们所处的文化背景要比他们基因库的变化来得快得多，基因
160 库为符合这些新环境的苛求就会自己调整且多样化。

因为我们不能过于强调一个事实：如果选择使生物适应一个自然环境或更好地抵抗自然的变化，那么如果是人类，这一环境就不再是自然的。这是一个特殊环境，技术、经济、社会和伦理条件使它具有区别性特征，文化为每个人群提供了特殊的环境。由此，我们又可以说，机体的进化和文化的演进之间的关系不只是类同的，而且是补充性的。我说过而且特别指出，那些遗传上没有被确定的文化特征能够影响到机体的进化，但

是是在引起反作用的方向上对机体施加影响。并非所有的文化都要求其成员有一样的能力，如果一些人有遗传基础，一些人最大限度地拥有，这就对他们很有利。因 161
此，如果他们的数量增加，就不会不对文化本身施加影响作用，使文化更向着同一方向倾斜或朝一个新的间接与它有关的方向发展。

人类起初可能是生物进化选择了前文化的特征，如直立行走、制作工具、社会交往、象征思维、发出元音和交际能力。相反，文化一旦存在，就是文化本身使这些特征得到加强且使之传播；文化一旦专门化，其他特征就被加强，例如，不管愿意不愿意，人得适应极端的气候条件，或耐寒或耐热，具有好攻击或喜凝思的倾向，使技艺高超等等。这正是我们在文化层面上所能理解的，这样的特征没有一个与遗传基础有明显联系，但并不排除有时它们部分地有联系，以及存在由中间关系产生的远期效果。这样一来，或许可以说每种文化选择遗传能力，这反过来影响了文化，可最初是文化先使某种能力得到加强的。 162

追根溯源至更加久远的过去，目前已经推至几百万年以前人类的起初，体质人类学从种族主义思辨中提取一个主要基础，既然不可认知的事物比具有标志性的事物的数量增加快得多，以标出我们的祖先所走

过的道路。

除了这些理论思考，遗传学家用人口的观念取代了类型的观念，用基因组（stock génétique）取代了种族的观念，因此带来更大的决定性冲击。他们还指出，根据能够把遗传的不同（différences héréditaires）归因于唯一的一个基因的作用——这作用就种族观点而言不太具有意义，因为很可能总是具有适应价值——还是归为几个基因的合力，有一条深渊把不同的遗传特性分开了，这使得遗传的不同变得不确定。

但是，一旦排除种族主义思想体系里的旧观念，或至少证明它不具有科学基础，遗传学家和人种学家之间
163 的合作就成为可能，他们共同来研究生物现象和文化现象的分布，研究它们怎样又是以何种方式互相阐明，使我们得以了解过去。从此，我们不再声称回溯至种族之初的不同，因为其遗迹永远地消失了，而是通过现在设想未来，勾勒其发展脉络。过去，所谓的种族问题被哲学思辨所忽视，仅局限于伦理说教。在最初的估计中，种族问题甚至就被忽略了，但多亏这些估计，人种学家根据不同种族的现有情况才得以做出暂时的回答，从而使之具体化。总之，问题不再是体质人类学的，也不再是普通人种学的，它成为专家的事。专家在有限的范围内提出技术范畴的问题，试图给以回答，而回答并不适

宜把族群固定在不同的等级上。

仅仅在最近10来年，我们才开始明白，我们讨论的机体进化和文化演进的问题，在奥古斯特·孔德的用 164
语里为形而上学。人类的进化不是生物进化的副产品，但是，它们也非全然有别。生物学家和人种学家只要意识到他们可以互动，互相提供帮助，而且意识到各自的局限性，不满足于先在的回答和教条主义的解决办法，他们今天就有可能把这两个传统观念综合起来加以考虑。

这种传统上的不相适宜或许解释了何以反对种族主义的意识形态的斗争实际收效甚微。没有什么可以表明种族偏见减少了，一切却令人感到在局部暂时的平静之后，这种偏见还会在别处以更激烈的方式突然出现。所以，联合国教科文组织感到需要定期开展斗争，斗争结果至少还是不确定的。但是，难道我们如此地肯定，不宽容所造成的种族形式首先是源于某个群体对文化演进相对于机体进化具有依赖性所持有的错误理念？难道这 165
些理念不正是作为那些基于奴役意志和力量对比关系之上的更真实对立的意识形态的借口吗？过去情况的确如此，但是，即使假定这些力量对比减弱，种族不同难道不依然是难以共存的借口吗？人类潜意识中为人口爆炸而忧心忡忡，他们开始自相仇恨，预感到人类过于庞大，不能人人都自由地享用主要资源，如自由的空间、

清洁的水、无污染的空气，一如面粉中的小虫，远在数量超出袋内的粮食时，它不就通过分泌毒素对人造成危害吗？种族偏见达到无以复加的地步，那些被挤到极为狭小地带的人群，享有如此之少的资源，作为人，他的尊严受到践踏，连其强大的邻国人也不能熟视无睹。但
166 总体上说来，难道不是现代人类自己相互的剥夺吗？而且，在一个变得越来越小的地球上，难道不是人类自己造成今天这样的局面，由于某些国家才使得美洲或大西洋不幸的部落处于悲惨的境地吗？最后，如果像心理学家所做的实验那样，只要把随便哪个国家的人分成小组，放进一个竞争的环境里，小组中的人在对手面前就会产生不公平和不公道的感觉，那么，在意识形态领域里反对种族偏见的斗争又会是怎样呢？我们看到，今天世界上不同地方出现的少数社团，例如嬉皮士，他们与大多数人的区别不是在种族上，而仅仅是在生活方式、道德观念、发型和服饰上；这些社团引起大多数人的反感，甚至是敌意的，难道本质上有别于种族仇恨吗？如果我们仅仅满足于消除种族偏见，消除偏见所产生的种族仇恨，难道就可以认为人类便由此取得进步了吗？这些假设中，人种学家所能够提供的解决办法显然是微不
167 足道的；其次，如果请教心理学家或教育学家，我们也不能肯定他们能够拿得出更好的办法。的确，正像原始

人民让我们知道的，相互宽容意味着要具备两个条件——然而，当代人从未比现在更远离这一认识——一方面民族之间要平等相处，另一方面要保持适度的距离。

目前，人口爆炸会在机体进化和文化演进之间造成反作用，前面我已提及，人类在生物中占首要位置。遗传学家焦虑地思考可能会发生的危险：人口增加了，但是种族数量却大为减少。而且，每一群体内部发展起来的互助系统、人寿命的延长、医学的进步、个人可以随心所欲地生育，都增加了有害突变的可能；与此同时， 168
小型群体之间障碍的消除排除了人类可以重新起步、经历新的演化的可能。

当然，这并不意味着人类停止或将停止演进。文化演进显而易见，即使我们并没有直接的证据来证明生物的演化继续存在，因为需要很长时间才可以对它予以证实。人的生物进化和文化演进之间有着密切关系，若保证后者继续，那么前者必然也得继续。但是，自然选择并不能以生物的繁殖能力作为唯一的评价标准，因为，这种繁殖打破了我们今天称为生态圈的不可或缺的平衡，我们应永远从整体出发，生态系统失衡对人类，对以自己为标准、自诩成功的人类无疑是种灾难。假设人类意识到所面临的危险，最终排除了危险而一变成为自己命运的主人，我们也看不出优生学将如何摆脱两难境

169 地：或者，人们在优生学上搞错了，所为非所愿；或者成功了，结果是成品反而优于其创作者，这些成品不可避免地会发现，创作者本该做别的事情，而非他们现在的所做，即把他们创造出来。

人种学家怀疑，靠唯一的人种学知识能否解决为反对种族歧视所提出的问题，前面的这些考虑使他们更有理由怀疑。十几年来，他们越发意识到这些问题涉及人类的许多领域，例如人类与其他生物的关系，解决这些问题刻不容缓。如果人类不首先检讨自己对其他生物的行径，一切都无从谈起。我们希望人类能尊重自己的同类，这不过是他该对一切生命形式都尊重的一种特殊情况而已。西方的人文主义与古希腊和文艺复兴一脉相承，它把人与其他造物区别开来，过于狭窄地定义了人与周边的界限，使人类失掉其保护圈——19 世纪和 20
170 世纪已经证明了这一点——使人没有防御地暴露在争端的中心。如果人是该受到尊重的，首先他也是作为一个生物而不是作为造化的主人和君临一切的王者。认识到这一点，他才能对别的生物持有敬重态度。在这方面，远东的佛教还保留着（不杀生的）戒律。希望整个人类都像他们那样，并且能从中得到启示。

最后，人种学家还在一点上犹豫不决，当然不是同种族歧视作斗争，因为人种学为此已做出巨大贡献，今

后也将继续如此，而是正如人们所希求的那样，相信知识的传播和人们之间交流的扩大最终会使人们在接受和尊重各自不同的前提下和谐相处。报告期间，我已多次
强调了人们过去因空间距离以及语言、文化障碍而各守 171
一方，而从逐渐合并的那时起，世界不再是人曾经生活过成千上万年的那个世界，无论从生物学的角度还是从文化的层面上来讲都是如此。工业文明所引发的动荡、交通手段的多样和运输速度的提高都冲破了这些障碍。与此同时，它所提供的机会，例如建构新的基因组合、检验文化经验都日渐枯竭。然而，我们不能不看到尽管斗争刻不容缓，尽管斗争给自己规定的崇高的伦理目标，反对所有形式的种族歧视的斗争与引导人类走向世界文明都属于同一运动。世界文明是古老地方主义的摧毁者，今天我们则认识到地方主义曾经光荣地创造了具有意义的美学和精神价值，现在把它们珍藏在图书馆、博物馆里，因为我们感到越来越没有把握还能生产出如此一目了然的价值了。

也许，我们期待着有一天人们能够过上平等、博爱 172
的生活，而其多样性并不因此受到损害。但是如果人类不甘心成为没有创造力的消费者，消费那些他过去懂得如何创造的价值，而仅仅能生产粗俗的作品，搞无聊的发明，人类就应当知道，任何真正的创造都意味着对其

他价值的诱惑不理会，直至拒绝它们或者干脆予以否定。因为人不能沉湎于享受别人的创造，与其一致，同时还能保持自己的特性。要想在或长或短的时间里获得全面的成功，只有与别人开展全方位的交流，才会激发自己和他人的独特创造。伟大的创造时代是那些空间上相距遥远的两个伙伴可以互相交流、互相促进的时代，而接触太过频繁和迅速会使个体之间一如群体之间不可或缺的障碍变小以致交流太容易，使他们的多样性趋向
173 一致。

人类因此处于双重危机之中，人种学家和生物学家一一衡量了这些威胁，认为文化演进和集体进化是连带的，也明白回到过去是不可能的。的确，人类目前走上了一条蕴涵着张力的道路，而且这种张力还在加剧，正像种族仇恨为我们提供的一幅极端不宽容与可悲的图景一样，可能明天无需任何借口，就会建立起一个不宽容的政体。为了确定危险，即今天和不久的将来更为可怕的危险，我们应当相信，它们的原因要比那些简单地把问题归结为物质和偏见要深刻得多，因此我们只能把我们的希望寄托在历史进程的改变上，当然，这比观念上的进步还要困难得多。

译后记

克洛德·列维-斯特劳斯的论著《种族与历史·种族与文化》终于译完了。这之前，我也翻译了《列维-斯特劳斯传》。那次翻译，我有种感觉，似乎思绪总是被拉到遥远的过去；这次却常常使我回到今天的中国，直面现实。进步、落后一直是我们中国人关注的问题，十几年前，随着改革开放的步伐，我到法国去留学。记得留学生们聚在一起讨论这类的问题。那时，两个国家的对比是比较强烈的，一边是经济繁荣的法国，一边是很落后的中国。我们在问，世界上曾有四大

古老文明，可唯有中国古老文明保存且延续至今，说明这种文明自有其独特的一面，那么，如何解释我们经济上的落后呢？记得一位留学生坦然地说，不是我们落后了，而是法国走得太快了。翻译列维-斯特劳斯的作品又勾起了我这段回忆，那位留学生竟然与列维-斯特劳斯不谋而合。列维-斯特劳斯认为，工业革命之火首先是在西方燃起，逐渐向世界蔓延开来。法国经济处在世界的前列，那是因为法国跨越了阶段（brûler les étapes）。

翻译列维-斯特劳斯的论著时，脑海里常常会浮现出一句话，“东圣西圣，情同理同”。人类学大家的观点竟然与我国已故的学者钱穆先生、哲学家冯友兰先生在很多方面都有惊人的相似之处。也许这正是那一代知识分子的特点，他们以天下为己任，思考人类的发展和出路，结果他们的精神不期而遇。什么是进步？列维-斯特劳斯通过他的人类学研究，断言“人只有开始才真正的创造”，这才是最广泛意义上的进步。怎样看待进步呢？“今人竞言进步，实则乃人欲横流也。”钱穆先生一语道破所谓“进步”。他以为“西方人所谓进步，主要则皆在数字上”。而“中国人言进退皆重质，此岂西方人所知”。至于科学与进步的关系，他以为“今人则谓科学使人生进步，实则科学仅与人方便，非能使人生有进步”。

今天的世界是各个国家都在争先恐后走现代化道路，西方文明就是现代的代名词，就意味着先进。列维-斯特劳斯因此指出："远不是固守自我，所有的文明一个一个地都承认它们中的某一个具有优越性，这个优越的文明就是西方文明。难道我们没有看见整个世界在逐渐借用西方的技术、西方的生活方式、西方的消遣方式直至其服装吗?"同样，现代化在钱穆先生看来，"亦不过为西化一变相新名词"。为此，列维-斯特劳斯提醒人们不该有"把人类的优越权赋予一个种族、一种文化或一个社会的倾向；而且要永远记住人类没有一个社会具有可应用于一切的方子，人类用一种生活方式生活是不堪设想的，那样的话，世界该是多么的枯燥无味啊"!他提倡发展多样性，因此指出："只有每种文化或每个社会在孤立状态下生存、发展，多样性才可能是真的。"当然，没有一个民族可以独立存在，它必须与其他民族交往。可是不能以丧失自我为代价，所以列维-斯特劳斯强调民族之间要保持"区别性差距"。

文化的多样性也意味着有的文化不断前进，而有的文化则好像停滞不前。对那些似乎静止的文明，列维-斯特劳斯不无道理地指出："它们不一定是静止的，而是由于其发展路径于我们而言没有意义，无法用我们的参照系统来衡量而已。"的确，对于两个不同的社会、

两种不同的文化，其各自的价值取向不一，怎能用同一个标准来加以评判呢？同时，他还指出：最近几年西方注意到在某些领域的征服所导致的严重后果，他们终于开始问，为了享有某些价值而不得不放弃的那些价值是否更值得保留下来？

在经济全球化的今天，人类不能不关注自然和生态平衡的问题了，气候的变化、物种的消失会导致生物链条的缺失不断增加，而这最终会将万物之灵的人类置于灭顶之灾中，列维-斯特劳斯因此把希望寄托在历史进程的改变上。就像冯友兰先生指出的那样，人类社会不应当以动物界的“弱肉强食、适者生存”的进化论为原则，而应当以互助原则推动社会的进步。

我没有什么翻译经验，书没有读几本，阅历也有限，翻译人类学大家的作品给人一种狂妄的感觉。人种学也不是我的专业，翻译这样的作品，难度就显得比较大，可是我没有犹豫，欣然地接受了工作，理由很简单，我觉得应当尽快地把这样的作品翻译出来。最后我谨向陆秉惠老师表示感谢，感谢她热情的指导，感谢她对这部作品所给予的关注。

于秀英